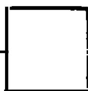
FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON

I

Partea a 2-a

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

FILOSOFIA GREACĂ PÎNĂ LA PLATON



I

Partea a 2-a

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
BUCUREŞTI, 1979

Colecție îngrijită de
IDEL SEGALL

Coperta și supracoperta colecției
VAL MUNTEANU

TABLA DE MATERII

Secțiunea a III-a : **Arithmo-magicul și armonia**

Secțiunea a IV-a : **Existentul absolut**

Secțiunea a V-a : **Dedublarea unitarului și Logos-ul**

Secțiunea a VI-a : **Preludii ale științelor**

Secțiunea a VII-a : **Reflecția pseudo-chimicală**

Secțiunea a VIII-a : **Înțelepciunea materiei**

Secțiunea a IX-a : **Mit și demitizare**

LISTA COLABORĂRILOR
(la volumul I partea a 2-a)

Secțiunea a III-a: **ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA**

Pythagoras: traducere și note de MIHAI NASTA.
Hippasos; Parmeniskos; Ikkos; Ameinias; Paron; Bro(n)tinos; Kerkops; Petron: traduceri și note de MIHAI NASTA.
Menestor; Xuthos; Boĩdas: traduceri și note de FELICIA ȘTEF.

Secțiunea a IV-a: **EXISTENTUL ABSOLUT**

Xenofan; Parmenides; Zenon din Elea; Melissos din Samos: traduceri și note de D. M. PIPPIDI.

Secțiunea a V-a: **DEDUBLAREA UNITARULUI ȘI LOGOS-UL**

Heraclit: traducere și note de A. PIATKOWSKI și ION BANU.
Antisthenes; Cratylos: traducere de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VI-a: **PRELUDII ALE ȘTIINȚELOR**

Hekataios din Milet: traducere și note de STELA PETECEL.
Pseudo-Hesiod; Kleostratos; Phokos: traducere și note de FELICIA ȘTEF.
Alkmaion: traducere și note de MIHAI NASTA.
Demokedes: traducere și note de MIHAI NASTA.
Kleidemos: traducere și note de A. PIATKOWSKI.

Secțiunea a VII-a: **REFLECȚIA PSEUDO-CHIMICALĂ**

Empedocles: traducere și note de FELICIA ȘTEF.

Secțiunea a VIII-a: **ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI**

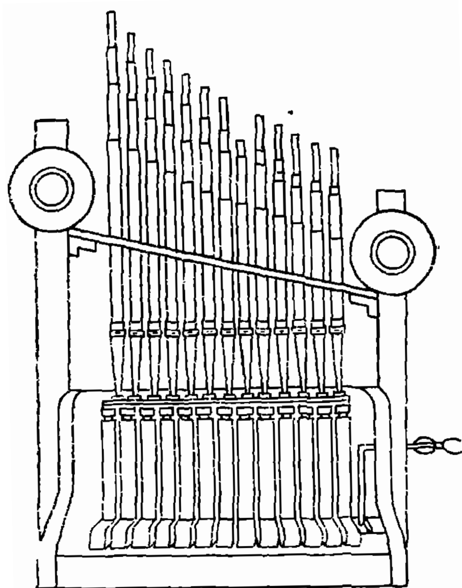
Anaxagoras: traducere și note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.
Archelaos: traducere și note de MIHAI NASTA.

Secțiunea a IX-a: **MIT ȘI DEMITIZARE**

Acusilaos; Theagenes din Rhegion; Metrodoros din Lampsakos: traduceri și note de MARIANA TÂȚU.

SECȚIUNEA A III-A

ARITHMO-MAGICUL ȘI ARMONIA



CUPRINS

PREAMBUL

Ampla colecție de texte și mărturii doxografice ale *vechiului pythagorism* pe care o prezentăm în cele ce urmează cititorilor renunește într-o viziune cît mai unitară aproape tot ce se poate ști despre acest domeniu al filosofiei presocratice. O bună parte din fragmente se regăsesc la DIELS-KRANZ, (*Die Vorsokratiker*, vol. I) și în volumele: G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The presocratic Philosophers. A critical History with a selection of Texts*, Cambridge, 1973 (capitolele [VII] *Pythagoras of Samos*, [VIII] *Pre-Parmenidean Pythagoreanism*, [IX] *Alcmaeon*); Maria TIMPANARO CARDINI, *I Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, Torino, „La Nuova Italia Editrice", 1958—1963, vol. I—III. Întrucît pentru dezvoltarea doctrinei arhaice predomină anonimatul, în culegerea noastră am inclus cîteva mărturii suplimentare, străduindu-ne să oferim, pe cît posibil, tuturor categoriilor de cititori o imagine de ansamblu, verosimilă, a gîndirii vechiului pythagorism (referitor la celelalte două perioade — „medie" și „nouă" — din evoluția curentului pythagoric vezi precizările introductive, p. 6—7). Toate izvoarele grecești de oarecare importanță au fost verificate și traduse utilizîndu-se în general ediții autorizate, dintre cele mai recente. De aceea, pe alocuri, enunțurile noastre sînt mai explicite decît cele care se dau în antologiile menționate. Desigur, datorăm filologilor moderni un tezaur inestimabil de note critice și observații, la care ne referim în mod explicit, cu mențiunea numelui și/sau a locului din care provine citatul numai atunci cînd reproducem *ad litteram* un extras mai amplu dintr-un asemenea comentariu. *Numerotarea fragmentelor* coincide la noi cu Diels-Kranz numai pînă la fr. 21 (din cap. *Pythagoras*, în *Vorsokr.*, vol. I). Ulterior am mers mai departe cu numerotarea continuă, care

ne aparține, pentru întreaga doctrină anonimă a vechiului pythagorism. Numerele fragmentelor echivalente din *D*[iels]-*K*[ranz] și [Kirk]-*Rav*-[en] pot fi reperate însă fără dificultate, deoarece figurează de fiecare dată între paranteze drepte, alături de cifra din numerotarea noastră. Mai folosim parantezele drepte [ ] pentru a încadra fie termenii grecești dați de noi în transliterare (alături de o echivalență românească), fie cuvinte lămuritoare sau referințe adăugate în plus, care nu aparțin originalului. Parantezele ascuțite ⟨ ⟩ indică întregiri filologice, absolut necesare pentru înțelegerea textului tradus (afectat de lacune ale manuscriselor sau prea obscur, dacă nu se dau echivalențe mai largi cerute de context). La formularea pasajelor din note care tratează probleme de muzică sau de arithmo-geometrie ne-am bucurat în mod constant de sprijinul Manuelei Tecușan, colaboratoare atentă și sensibilă, preocupată de valorile moderne ale terminologiei și de corectitudinea demonstrațiilor.

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

PYTHAGORAS
ŞI
ELEMENTELE DOCTRINEI ANONIME

Reconstituirea filosofiei lui Pythagoras pune în faţa cercetătorilor probleme la fel de dificile cum este însăşi analiza mărturiilor referitoare la personalitatea sa istorică. Două serii de împrejurări corelative au determinat această situaţie. În primul rînd personajul istoric el însuşi a căutat să se înalţe deasupra oamenilor obişnuiţi, plăsmuindu-şi o genealogie fantastică (vezi fr. 8. DIOG. LAËRT. VIII, 4), în care descendenţa normală, din tată în fiu, era înlocuită prin lanţul reincarnărilor. Astfel, venirea sa pe lume ilustra exemplar teoria *metempsihozei* — sau a migraţiei sufletului — aşa cum rîvnea el s-o dezvolte şi s-o impună contemporanilor prin cercul său de adepţi. În aceste condiţii a fost elaborată legenda despre vieţile succesive prin care trecuse filosoful şi comunicarea sa cu alte suflete reincarnate (incorporate uneori chiar în făptura unor animale — vezi Xenofan, fr. B 7), despre însuşirile sale de taumaturg, cunoscător al viitorului, observator al aştrilor, despre călătoriile de iniţiere în Orient etc. În al doilea rînd, paralel cu răspîndirea unor astfel de povestiri miraculoase, înţeleptul ionian, stabilindu-se în sudul Italiei, a întemeiat acolo un aşezămînt de cercetare filosofică şi asceză morală, rîvnind să modeleze tipuri umane adaptate idealului său apollinic de cultură spirituală: *paideia*, „educaţia individului" prin muzică, geometrie şi practici rituale. Făptura omenească era înzestrată, potrivit convingerilor sale, cu un suflet nemuritor, destinat supravieţuirii pe diferite trepte ale desăvîrşirii, trăind în armonie cu trupul, potrivit unui echilibru întemeiat pe raporturi numerice. Reprezentarea numerelor ca obiecte matematice sau determinări corporale se datora extrapolării unor celebre raţionamente geometrice.

Şcoala lui Pythagoras devine treptat un *ordin*, cu cicluri de inițiere, însoțite de toată solemnitatea și de toate inconvenientele inerente unor asemenea psycho-drame (cum erau și *teletai*, parcursurile inițiatice din orfism sau din misteriile de la Eleusis). Foarte curînd, așadar, va fi proclamată regula tăcerii și a secretului, valabilă pentru cele mai multe cunoștințe din ansamblul doctrinei lui Pythagoras. Învățămîntul său rămîne pentru noi doar o colecție de mărturii ulterioare, indirecte, culese în mod „ilegal" de cei care veniseră în contact cu el sau cu discipolii, de-a lungul primelor generații ale descendenței sale spirituale, pînă la prigoana sistematică, declanșată împotriva sectei la începutul secolului V î.e.n.

Lui *Pythagoras*, ca magistru, i se atribuia o autoritate infailibilă (pusă sub semnul celebrei formule αὐτὸς ἔφα, „magister dixit"). Amprenta secretului, a vigilenței esoterice, a pricinuit așadar al doilea șir de neajunsuri care periclitează șansele noastre de a recupera în mod coerent întregul corp de doctrine al vechiului pythagorism.

Acestea fiind spuse, mărturiile doxografice referitoare la Pythagoras și la primele generații de adepți ai săi care alcătuiesc ceea ce se poate numi „vechiul pythagorism" rămîn vestigii considerabile și ne permit să reconstituim în linii mari sistemul lor de gîndire. Vom arăta pe scurt după ce criterii s-a procedat la gruparea fragmentelor respective în capitolele din acest volum.

Un prim capitol, *A*, cuprinde toate mărturiile referitoare la biografia evasi-legendară a lui Pythagoras, începînd cu cele mai vechi atestări herodoteice. Pentru această biografie se pot lua ca repere următoarele date: anii 580–575 î.e.n., nașterea în insula Samos, apoi o perioadă a maturității, care începe aproximativ prin 530, odată cu emigrarea sa în Grecia Mare, în sfîrșit, perioada ultimilor ani, după 510, cînd cetățenii de la Crotona se răzvrătesc împotriva „Ordinului" aristocratic de pythagorei care sprijineau conducerea cetății, iar filosoful este silit să se exileze în alt oraș italic, la fel ca și ceilalți adepți ai săi. Anul morții nu poate fi determinat decît cu mare aproximație: între sfîrșitul secolului VI și începutul secolului V. Același capitol cuprinde atestările referitoare la scrierile ipotetice ale „magistrului", conținutul acestor mărturii fiind relevant mai ales pentru a ne permite să înțelegem sub ce titluri au fost reunite la un moment dat vestigiile învățăturii sale despre natură și despre practica vieții pythagorice.

Capitolul *B* reunește toate fragmentele doxografice referitoare la *elementele doctrinei anonime* a vechiului pythagorism. Precizăm că împăr-

țirea etapelor filosofiei pythagorice în epoci care poartă aceste indicații de periodizare — *vechi*, *nou*, *mediu* — se face pe baza următoarelor raportări. Epoca *veche* include dezvoltarea doctrinei de la începuturi pînă la dispariția ultimilor reprezentanți care au venit în contact cu maestrul și discipolii săi direcți, înainte și după suprimarea școlii de la Crotona, deci pînă la mijlocul veacului V î.e.n.. Pythagorismul *mediu* — a doua jumătate a secolului V și primele decenii ale secolului IV î.e.n. — ajunge la elaborarea unei doctrine cosmologice și matematice mai coerente, odată cu Archippos și Lysis, Philolaos și Ion din Chios, Theodoros și Timaios (cei mai străluciți matematicieni din descendența maestrului). Urmează o întrerupere și apoi o nouă înflorire a pythagorismului, în cadrul a ceea ce numim faza sa *nouă*, cu autorii care se eșalonează de prin secolul III î.e.n. pînă la sfîrșitul civilizației greco-latine „păgîne", prin secolul VI e.n. Lucrarea noastră cuprinde numai prima etapă (cea „veche") din dezvoltarea doctrinei, fragmentele pythagorismului „mediu" și cîteva elemente ale filosofiei neo-pythagorice urmînd să figureze în volumul următor.

Autori neopythagorici ca Iamblichos (sec. IV e.n.), Porphyrios și — ulterior — Hierocles (sec. V e.n.), au fost preocupați să strîngă *totalitatea* mărturiilor care se mai păstrau pe cale livrescă și prin tradiție orală, pentru a reconstitui paradigma vieții pythagorice. De fapt o bună parte din mărturiile și fragmentele referitoare la primele două epoci ale pythagorismului provin mai ales din lucrările lui Iamblichos și Porphyrios, singurii filosofi de la care s-au conservat scrieri întregi referitoare la Pythagoras.

Față de elementele doctrinei atribuite lui Pythagoras de anonimi, seria celor cîțiva pythagorei din perioada veche identificați nominal deține o pondere mult mai redusă. Întrucît operația reconstituirii vechiului pythagorism își propune să recupereze pe cale filologică mărturiile autentice din surse ulterioare (in primul rînd Aristotel și primii doi neopythagorici menționați anterior), secțiunea *Elementele doctrinei anonime* folosește toate fragmentele regrupate la Diels-Kranz în capitolul *Lehre Anonymer Pythagoreer*, la care se adaugă cele inserate în plus de J.E. Raven (în monografia publicată în colaborare cu G.S. Kirk), fie sub titlul *Pythagoras of Samos*, fie, ca o continuare, sub titlul *Pre-Parmenidean Pythagoreanism*, și cîteva selectate de noi, personal, pentru a completa diferitele compartimente ale sistemului.

A) MĂRTURII DOXOGRAFICE DESPRE BIOGRAFIA ȘI DOCTRINA LUI PYTHAGORAS

1. HERODOT, *Istorii* II, 123

Tot egiptenii sînt aceia care vorbesc primii despre această învățătură: ⟨anume că⟩ sufletul omului este nemuritor și că odată cu pieirea trupului el intră în altă vietate, care se naște întruna din nou[1]. Iar după ce s-a perindat, trecînd pe rînd prin toate animalele, — cele de uscat, cele din mare și cele înaripate —, intră din nou în trupul unui om care se naște. Și această peregrinare ciclică a sufletului se petrece într-un răstimp de trei mii de ani[2]. De această învățătură s-au folosit unii dintre greci — fie mai înainte, fie mai tîrziu —, ca și cum ar fi fost a lor proprie. Numele acestora le cunosc, dar nu m-apuc să le scriu aici[3]

— II, 81 ... În locașurile sfinte [egiptenii] nu poartă straie de lînă — cînd intră la slujbe[4] și nici nu se îngroapă cu asemenea veșminte, căci este o necurățenie. În această privință se potrivesc aidoma cu așa-numitele practici orfice și cu cele bacchice — care de fapt sînt tot egiptene [comp. I, 96, 17] —, precum și cu cele pythagoreice[5]. Căci nu îngăduie legea sfîntă[6] să fie îngropat cu veșminte de lînă cel care a fost părtaș la aceste misterii. Iar despre acestea există ceea ce se cheamă un „discurs sacru"[7].

2. HERODOT IV, 95

După cum am aflat eu de la elenii care locuiesc pe meleagurile Helespontului și ale Pontului, acest Zalmoxis[8], care

era un om [ca toţi oamenii], a slujit în robie la Samos, fiind robul lui Pythagoras, fiul lui Mnesarchos[9].

3. DIOG. LAËRT. VIII, 8
Spune şi Aristoxenos [fr. 15 Wehrli] că Pythagoras preluase[10] majoritatea preceptelor etice de la Themistocleea[11], preoteasa din Delfi.

4. ISOCRATE, *Busiris* 28
Pythagoras din Samos 〈...〉 sosind în Egipt şi devenind acolo discipolul [egiptenilor], a introdus primul în Elada celelalte învăţături ale filosofiei[12] şi preceptele referitoare la jertfe şi la riturile care se săvîrşesc în timpul ceremoniilor religioase, arătînd mai mult zel decît toţi ceilalţi, deoarece socotea că deşi n-ar cîştiga nici un fel de foloase din partea zeilor, măcar printre oameni va dobîndi cea mai mare faimă[13] de pe urma unor asemenea strădanii. (29) Ceea ce, de fapt, i s-a chiar întîmplat. Căci într-atît i-a depăşit prin bunul său renume pe ceilalţi învăţaţi, încît pînă şi tinerii rîvneau cu toţii să devină discipolii săi, iar bătrînii îşi priveau copiii cu mai multă plăcere, ori de cîte ori aceştia începeau să-l frecventeze, decît atunci cind îşi vedeau de treburile casnice[14]. Şi nu este cu putinţă să nu dăm crezare acestor fapte. Căci pînă în zilele noastre cei care trec drept discipolii lui sînt mai admiraţi în tăcerea lor[15] decît cei care obţin gloria cea mai aleasă prin cuvîntări.

5. DIOG. LAËRT. VIII, 56
Alkidamas, în tratatul său *Despre fizică*[16], ne informează ... că [Empedocles] asculta ca discipol prelegerile lui Anaxagoras şi pe ale lui Pythagoras, imitînd cu rîvnă seriozitatea vieţii şi a purtărilor acestuia[17], iar pe de altă parte doctrina celui dintîi despre natură[18].

ARISTOTEL, *Retorica* II, 23, 1398 b 9. Şi după cum ne spune Alkidamas[19], toţi oamenii îi cinstesc pe înţelepţi. În orice caz parienii l-au cinstit pe Archilochos, deşi era un defăimător[20] [...]. Iar italicii l-au cinstit pe Pythagoras şi cetăţenii din Lampsakos i-au făcut îngropăciune cu onoruri lui Anaxagoras, deşi era străin. Şi pînă astăzi le mai arată încă cinstire.

6. DIOG. LAËRT. IX, 38. ⟨Democrit⟩, spune Thrasylos[21], a fost, pare-se, un adept al pythagoricilor, ba chiar şi aminteşte de Pythagoras, admirîndu-l într-o scriere cu acelaşi nume [intitulată *Pythagoras*, cf. Democrit, A, 33, B I, 1]. S-ar părea că toate ideile le-ar fi luat de la el şi, dacă nu s-ar împotrivi cronologia, ar putea fi socotit discipolul acestuia[22]. În orice caz, Glaukos din Rhegion, care era un contemporan al său[23], spune că a fost instruit de unul dintre pythagorici.

PORPHYRIOS, *Viaţa lui Pythagoras* 3
Iar Duris din Samos[24], în cartea a doua a scrierii sale intitulată *Anale* [FGrHist. 76, F, 23, II, 145] consemnează pe un fiu ⟨al lui Pythagoras⟩, pe nume Arimnestos[25], şi ne spune că a fost învăţătorul lui Democrit. Arimnestos deci, întorcîndu-se din exil, consacră în templul Herei un dar votiv de aramă[26], cu un diametru de aproape doi coţi. Şi era gravată pe acest dar următoarea epigramă:

M-a consacrat Arimnestos, fiul iubit al lui Pythagoras,
Fiindcă el a izvodit multe ⟨arte⟩ înţelepte între proporţiile muzicale[27].

Acest dar votiv a fost furat de Simos, armonicianul, iar acesta, după ce şi-a însuşit formula monocordului[28], a dat-o în vileag ca şi cum ar fi fost a lui proprie. Şi erau consemnate în epigramă şapte arte (sau „raporturi înţelepte"), însă din cauza uneia singure, pe care o înlăturase Simos[29], au dispărut şi celelalte înscrise pe darul votiv.

6 a. PROCLOS, *Comentarii la Euclid* 65, 11 Friedl. [din Eudemos fr. 84; după 11, A 11; cf. 85 B 12].
După acesta [*i.e.* Thales], este amintit Mamercos, fratele poetului Stesichoros[30] ca unul care s-a apucat de studiul geometriei ... Adăugînd la strădaniile acestora studiile sale, Pythagoras a transformat filosofia referitoare la geometrie, pentru a-i da configuraţia unei educaţii liberale[31], examinînd principiile ei de bază, cercetînd raţional şi abstract teoremele acestei ştiinţe. El, de fapt, descoperise

și teoria numerelor iraționale [sau a proporțiilor] și construcția figurilor cosmice[32].

7. ARISTOTEL, *Metaph.* I(A), 5, 986 a 29.
Se pare că și Alkmaion din Crotona și-a însușit această concepție[33], fie că a împrumutat acest fel de a vedea de la pythagorici, fie că discipolii lui Pythagoras au preluat teoria de la dînsul; căci tinerețea lui Alkmaion a coincis cu vremea cînd Pythagoras era bătrîn...[34]

APOLLONIOS, *Mirabilia* 6 [Prima consemnare a legendei lui Pythagoras preluată sub formă de excerpt din cartea lui Aristotel, *Despre Pythagorei*, fr. 191 Rose]. Venind după aceștia [după Epimenides, Aristeas, Hermotimos, Abaris, Pherekydes][35], Pythagoras, fiul lui Mnesarchos, s-a ostenit mai întii cu științele — îndeosebi cu învățătura despre numere. Iar mai tîrziu n-a fost străin nici de meșteșugurile lui Pherekydes referitoare la miracole[36]. Căci odată, cum intra în rada Metapont-ului[37] o navă încărcată cu mărfuri, în timp ce oamenii care se aflau de față se rugau să acosteze teafără din pricina încărcăturii, stînd Pythagoras în fața lor le-a spus:

„În adevăr o să se arate că această navă duce trupul unui mort"[38].

Și apoi iarăși, în Caulonia[39], ⟨precum ne spune Aristotel, a tălmăcit semnele, prevestind ursoaica cea albă⟩. ⟨Același filosof⟩[40], printre altele multe pe care le scrie despre el, menționează că „în Etruria a ucis un șarpe cu mușcătură mortală, mușcîndu-l el însuși"[41]. Și le-a mai prevestit pythagoricilor răscoala împotriva sectei[42]. În urma răzvrătirii [Pythagoras] se îndepărtă, fugind din Metapont, fără să-l vadă nimeni. Și cum trecea prin vad, sub malul fluviului Kasa, dimpreună cu alții, auzi glas mare, mai presus de puterea unui om: „Bucură-te, Pythagoras"[43]. Iar cei de față s-au speriat foarte. Și odată se ivi în același timp, în aceeași zi și la aceeași oră, în Crotona și în Metapont. Iar altă dată, cînd se afla la teatru, s-a ridicat brusc, precum relatează Aristotel, și a lăsat să se arate, celor din preajmă, coapsa lui, care era de aur[44].

AEL., *Varia Historia* II, 26.
Aristotel, [fr. 191] ne spune că Pythagoras era numit de către crotoniați Apollon Hyperboreanul[45]. IV, 17. Pythagoras îi învăța pe oameni că el s-a născut din sămînța unor făpturi mai puternice mai presus de firea cea muritoare[46].

[Urmează mărturiile din pasajul excerptat mai înainte cu privire la diferitele apariții minunate.]

Și lui Myllias crotoniatul îi aminti că este Midas frigianul, fiul lui Gordios[47] și mîngîie vulturul alb pe care l-a lăsat să se apropie de el.

IAMBLICHOS, *Viața lui Pythagoras* 31
Ne informează Aristotel, în cele scrise *Despre filosofia pythagorică*, precum că bărbații din secta lor păstrează printre cele mai secrete învățături următoarea diviziune: în alcătuirea ființei raționale o parte anume ființează ca divinitate, alta ca om și alta în felul lui Pythagoras[48].

S. CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Stromat.* I, 62 [II, 39, 17 St.].
Pythagoras, fiul lui Mnesarchos, era deci din Samos, după cum spune Hippobotos[49]; dar după cum ne informează Aristoxenos, în scrierea sa despre *Viața lui Pythagoras* [fr. 1 FHG II, 272], la fel ca Aristarh [sau Aristotel — fr. 190 Rose] și Theopomp [FGrHist. 115, F, 72, II, 550] era etrusc[50]. Însă după Neanthes [FGrHist. 84, F, 29, II, 198] era fie sirian, fie din Tyr[51]. Astfel încît, după majoritatea autorilor, Pythagoras era de neam barbar.

DIOG. LAËRT. VIII, 1. Însă, potrivit lui Aristoxenos, era etrusc, de obîrșie din una din insulele pe care le-au stăpînit atenienii, după ce izgoniseră pe etrusci [Lemnos — conf. N e a n t h e s la PORPHYRIOS, *Viața lui Pythagoras* 2].

DIOG. LAËRT. I, 118. Însă în scrierea sa *Despre Pythagoras și discipolii săi*, Aristoxenos [fr. 3] afirmă că el [Pherekydes][52], murind, după ce fusese bolnav, a fost îngropat de Pythagoras la Delos.

PORPHYRIOS, *Despre viaţa lui Pythagoras* 9. Şi ne mai spune Aristoxenos [cf. supra fr. 4] că fiind Pythagoras în vîrstă de patruzeci de ani şi văzînd că tirania lui Polycrates[53] se întărea peste măsură — astfel încît un bărbat liber nu mai putea suporta autoritatea de stat şi despotismul ei — a ridicat ancora, îndreptîndu-se spre Italia.

THEOL. ARITHM., [din Anatolios] p. 40 Ast.
Androkydes pythagoricul, cel care a scris lucrarea *Despre simboluri*, Eubulides, tot un pythagoric, Aristoxenos, Hippobotos şi Neanthes — care au consemnat elementele tradiţiei referitoare la acest bărbat[54] — ne spun că metempsihozele întîmplate filosofului se petrecură în decurs de 216 ani. După ce a trecut acest număr de ani, Pythagoras ajunse la *palingeneză*[55] şi a retrăit ca şi cum, după cea dintîi rotaţie a ciclului şi întoarcere a cubului numărului şase, psihogonic, (fiind acesta capabil de a reveni la poziţia iniţială în virtutea naturii sale sferice[56]), prin asemenea potriviri, el ar fi obţinut altă perioadă a vieţii regenerate. Cu această mărturie concordă şi afirmaţia că el căpătase într-o vreme sufletul lui Euphorbos[57]. Efectiv, după cercetările istorice, sînt 514 ani de la evenimentele războiului troian pînă la epoca lui Xenofan filosoful naturii [fiziologul], a lui Anacreon şi a lui Polycrates[58], cînd s-a petrecut şi răzvrătirea ionienilor asediaţi de Harpagos Medul, fugind atunci din această împresurare foceenii pribegi care întemeiară Massalia[59]. Deci, Pythagoras era contemporan cu toţi aceştia. Se mai povesteşte că după ce Cambyses cucerise Egiptul, Pythagoras fusese luat prizonier acolo, pe cînd tocmai îi frecventa pe sacerdoţi[60]. Şi mutîndu-se apoi la Babilon[61], a fost iniţiat în misteriile barbare la vremea cînd domnia lui Cambyses coincidea cu tirania lui Polycrates, de care fugise filosoful şi trecuse în Egipt. Dacă vom scădea aşadar de două ori numărul de ani al acestui ciclu (ceea ce înseamnă de două ori 216 ani), ne mai rămîn 82 de ani[62] pentru durata vieţii sale.

DIOG. LAËRT. VIII, 4
Herakleides Ponticul [fr. 37 Voss, cf. şi Pherekydes 7, B 8] ne spune că acesta [Pythagoras] povestea despre el

următoarele: cum că ar fi fost de obîrşie [prin naştere], un Aithalid şi era socotit fiul lui Hermes[63]. I-a spus deci Hermes să aleagă orice şi-ar dori, în afară de nemurire. El atunci i-a cerut ca atît în timpul vieţii, cît şi după ce s-ar fi săvîrşit, să poată păstra memoria celor întîmplate. Astfel, cît era încă în viaţă putea să-şi aducă aminte de toate, iar după moarte la fel a păstrat aceeaşi amintire. Ceva mai tîrziu, sufletul lui a intrat în trupul lui Euphorbos, care a fost rănit de Menelau[64]. Iar Euphorbos spunea că fusese cîndva un Aithalid şi că darul său îl primise de la Hermes. Povestea ciclul migraţiilor sale: cum se reincarnase, în ce plante şi în ce animale intrase, cîte pătimise sufletul lui în Hades şi toate întîmplările, cîte le mai aşteaptă pe celelalte suflete ⟨în metempsihoză⟩. (5) După ce a murit Euphorbos, sufletul lui s-a mutat în trupul lui Hermotimos, care, dorind şi el să dea mărturie [că fusese însuşi Euphorbos] s-a întors la Branhizi[65]. Şi mergînd la sanctuarul lui Apollon, arătă acolo scutul consacrat de Menelau (căci, după cum spunea el, cînd plecase acest erou de la Troia, pentru a naviga spre casă, îşi consacrase scutul lui Apollon). Iar acum era deja putred: rămăsese din acel scut numai îmbrăcămintea de fildeş. După ce a murit Hermotimos, a renăscut în persoana lui Pyrrhos, un pescar din Delos[66]. Şi din nou îşi amintea de toate: cum fusese mai înainte Aithalidul, apoi Euphorbos, apoi Hermotimos, pe urmă Pyrrhos. Iar după ce a murit Pyrrhos, se născu Pythagoras, care-şi amintea de toate cele menţionate aici.

[Pentru P h e r e k y d e s, maestru al lui Pythagoras, vezi şi 7A, 1—7 a DK].

8 a. PORPHYRIOS, *Viaţa lui Pythagoras* 18.
Ne spune Dikaiarchos [fr. 29 FHG II, 244], cum că ajungînd Pythagoras în Italia şi stabilindu-se la Crotona, se dovedise a fi un bărbat călătorit, foarte ales, bine înzestrat de soartă în privinţa făpturii sale: era înalt, avea înfăţişarea unui om liber, cu totul fermecător, pe deplin armonios (prin voce, prin purtările lui, prin toate celelalte[67]). Astfel de sentimente izbutise el să inspire cetăţii

crotoniaţilor încît, după ce cîştigase [prin „psychagogie"] sufletele bătrînilor care alcătuiau sfatul, rostind multe şi frumoase cuvîntări, la îndemnul arhonţilor[68] a mai compus şi pentru tineri discursuri de îndreptare [*pareneze*], potrivite sufletelor adolescente, şi apoi a cuvîntat de asemenea pentru copii, care se strîngeau de prin şcoli, în număr mare, şi, tot la fel, vorbi pentru femei, care se adunaseră şi ele ca să-l asculte. (19) Iar după ce se întîmplară acestea, faima învăţăturii sale a crescut considerabil şi a făcut mulţi adepţi, fie în această cetate — nu numai bărbaţi, ci şi femei (numele uneia singure dintre ele, Theanó, căpătînd pretutindeni răspîndire)[69], fie chiar în ţinutul barbar învecinat, de unde veniră să-l asculte mulţi regi şi stăpînitori. Ce spunea discipolilor care intrau în relaţii cu dînsul nu ar putea nimeni să arate în mod sigur; căci în cercurile lor tăcerea nu rămînea la voia întîmplării[70]. În orice caz dintre cele mai cunoscute de toţi era învăţătura potrivit căreia sufletul este, după cum spunea el, nemuritor iar apoi trece în alte specii de vieţuitoare. Pe lîngă acestea mai susţinea că cele întîmplate se vor întîmpla cîndva iarăşi, potrivit unor perioade ciclice, şi că în mod nemijlocit nimic nu este nou; că toate făpturile însufleţite trebuie să le considerăm fiinţe pe care le uneşte înrudirea[71]. În mod evident aceste opinii Pythagoras le-a introdus cel dintîi în Elada.

9. PORPHYR., *ibidem* 6.

Despre învăţătura lui [Pythagoras] cei mai mulţi autori ne spun că elementele ştiinţelor numite *matematice*[72] le-a învăţat de la egipteni, chaldei şi fenicieni. Căci egiptenii se ocupau de geometrie din vremuri străvechi; fenicienii cultivau ştiinţa despre numere şi calcule iar chaldeii teoriile despre cer[73]. Noţiunile cu privire la ceremoniile sacre închinate zeilor şi celelalte practici aplicate în viaţă, ei ne spun că le-ar fi auzit şi le-ar fi preluat de la magi. Şi noţiunile de cult le cunosc destul de mulţi, fiindcă sînt consemnate în scris[74], dar restul preceptelor sînt mai puţin cunoscute; în afară doar de menţiunea făcută la Eudoxos[75] în cartea a şaptea din *Ocolul pămîntului* [fr. 36 G i s i n-

g e r, *Elemente* VI, 119], unde se spune că el dădea dovadă de o neprihănire atît de mare și de o repulsie atît de considerabilă pentru vărsarea de sînge și pentru cei care varsă sîngele, încît nu numai că se abținea de la consumarea celor însuflețite, dar nici măcar nu se apropia vreodată de bucătari sau de vînători.

STRABON XV, 716 [din Onesikritos, fr. 10 Müll.].
... Și spunea [Kalanos][76] că și Pythagoras vorbea despre asemenea lucruri [despre asceză] și recomanda abținerea de la consumarea celor însuflețite ...

DIOG. LAËRT. VIII, 20.
Și aducea ofrande numai din cele neînsuflețite; iar unii spun că folosea la jertfe doar cocoșii sau iezii neînțărcați și așa-numiții purcei de lapte, dar nicidecum mieii. Însă Aristoxenos [fr. 7, FHG II, 273] ne spune că el îngăduia să mănînci din toate celelalte animale[77], recomandînd numai să te abții de la carnea boului care trage la jug și a berbecului.

AULUS GELLIUS, *Nopțile attice* IV, 11.
1. S-a răspîndit și a căpătat crezare o veche părere greșită, potrivit căreia filosoful Pythagoras nu obișnuia să mănînce din carnea de animal. De asemenea că el se abținea să consume *bobul*[78] pe care grecii îl numesc *kyamos*. 2. Acordînd crezare acestei opinii, poetul Callimachos [fr. 128] a scris:

Să nu te-atingi de-a bobului grăunțe indigeste;
Cum îndemna Pythagoras, la fel zic eu!

4. Dar muzicianul Aristoxenos [fr. 25 Wehrli], un bărbat foarte priceput în probleme de literatură veche, discipolul filosofiei lui Aristotel, în cartea pe care ne-a lăsat-o despre Pythagoras[79] ne spune că filosoful de nici o altă legumă nu se folosea mai des decît de bob, fiindcă acest aliment golește pe nesimțite stomacul[80] și-l ușurează. 5. Am copiat mai jos înseși cuvintele lui Aristoxenos [fr. 7, FHG II, 273]: „Dintre toate legumele, Pythagoras cel mai mult aprecia bobul, deoarece ușura digestia și era laxativ; din

această cauză îl folosea foarte des". 6. Același Aristoxenos mai menționează că mînca de asemenea purcei de lapte și carnea de ied fragedă.

7. Se pare că obținuse această informație de la Xenophilos, un pythagoric[81], prieten de-al său, și de la alți oameni dintre cei mai în vîrstă, care nu se aflau prea departe de vremea lui Pythagoras ⟨...⟩ 12. Aristotel [fr. 194, citat de Plutarh, *Moralia* VII] ne informează că pythagoricii se abțineau să consume uterul și inima, iar dintre pești, urzica de mare și alte alimente de acest soi. Însă că ei mîncau din toate celelalte [conf. și DK 52].

10. PLATON, *Statul* X, 600 A.

Așadar, nu se spune oare că Homer, în timpul vieții sale, chiar de n-a făcut-o public, măcar în particular a fost el însuși călăuza educației[82] unor oameni care-l îndrăgeau pentru că li se îngăduia să-i stea în preajmă și care au lăsat urmașilor o anumită cale homerică de viață, tot așa cum Pythagoras era deosebit de îndrăgit el însuși pentru această menire și, pînă în zilele noastre, urmașii lui, care numesc „pythagoric" un anumit fel de viață, oare n-au ajuns ei cu totul deosebiți printre ceilalți oameni?

DIOG. LAËRT. VIII, 45

Era [Pythagoras] în floarea vîrstei la vremea celei de-a 60-a olimpiade [540—537 î.e.n.]; iar așezămîntul școlii sale a dăinuit pînă într-a noua sau a zecea generație[83]. 46. Ultimii dintre pythagorei au fost cei pe care i-a mai apucat și Aristoxenos [fr. 12, FHG II, 275]: Xenophilos din Chalkis-ul tracic, Phanton din Phlius, Echekrates, Diocles și Polymnastos tot din Phlius. Erau aceștia discipolii lui Philolaos și Eurytos[84], pythagorei din Tarent.

11. HIPPOLYTOS, *Refutatio* I, 2, 12 (D. 557).

Diodor din Eretria și Aristoxenos muzicianul [fr. 13 Wehrli] spun că Pythagoras a mers la Z a r a t a s chaldeul [Zarathustra][85]. Acesta îi arătase că încă de la început ființele vii erau generate de două principii: tatăl și mama[86]. Că tatăl este l u m i n a, iar mama î n t u n e r i c u l și părți ale l u m i n i i sînt căldura, uscăciunea, ușurimea și

iuţeala, iar ale întunericului sînt frigul, densitatea, umezeala, greutatea şi încetineala. Din acestea se alcătuieşte întregul kosmos: din principiul masculin şi din cel feminin.

12. DIOG. LAËRT. VIII, 14. Şi cel dintîi [Pythagoras] ar fi introdus la greci unităţile de măsură [pentru lungime] şi cele de greutate [unităţile ponderale][86 bis], după cum afirmă Aristoxenos muzicianul [fr. 24 Wehrli].

PORPHYRIOS, *V.P.* 22. Şi au început să-l frecventeze lucanii, messapii, peuceţii[87] şi romanii [cf. şi IAMBL., *V.P.* 241].

13. PORPHYRIOS, *Vita P.* 4. Iar alţii mai consemnează odraslele care i s-au născut din Theanó[88], fiica lui Pythonax — după neam o cretană: Telauges al lui Pythagoras şi o fiică, Myia. Iar după unii ⟨ar mai fi fost şi⟩ Arignote (s-ar fi păstrat chiar de la ele scrieri pythagoreice)[89]. Timaios [FHG 566, F, 131] relatează în istoria lui[90], că ea, nefiind încă măritată, conducea corul fecioarelor din Crotona la vremea fecioriei, iar cînd s-a căsătorit — corul femeilor[91] şi că locuinţa ⟨filosofului⟩ au închinat-o crotoniaţii Demetrei, numind porticul ei „locaşul Muzelor". [Compară de asemenea DIOG. LAËRT. VIII, 15].

IAMBLICHOS, *V.P.* 170. Spun oamenii că însuşi Pythagoras nu era mai puţin admirat pentru buna sa rînduială familială decît pentru filosofie. Căci după ce se căsătorise, pe fiica ce i s-a născut, şi care s-a măritat apoi cu Menon crotoniatul, a îndrumat-o în aşa fel încît la vremea fecioriei conducea corurile. Şi odată ce ajunse femeie măritată se apropia de altare cea dintîi. Iar cetăţenii oraşului Metapont păstrînd vie amintirea lui Pythagoras chiar şi în vremea ce urmă după anii vieţii sale, sfinţindu-i casa au făcut din ea templul Demetrei[92], iar din portic *Museion*.

IUSTINUS 20, 4 [*informaţie luată din Timaios*].
Pythagoras, după ce a petrecut douăzeci de ani la Crotona, emigră la Metapont şi acolo se petrecu din viaţă. O admiraţie atît de mare l-a înconjurat în acel oraş, încît locuitorii

au făcut din casa lui un templu [cf. Cicero, *De finibus* V, 2, 4].

PAPYRUS HERCULANENSIS 1788 [Coll. alt. fr. 4].
Şi mergînd apoi în Creta, [Pythagoras] cercetă peştera muntelui Ida <...>[93], iar după ce învăţă doctrina despre zei cuprinsă în preceptele secrete, plecă mai departe la Crotona. Muri după ce a trăit nouăzeci de ani şi fu îngropat la Metapont.

14. DIODOR DIN SICILIA XII, 9. [Pasajul ar putea fi *preluat* <din Ephoros?> Istoricul prezintă situaţia geografică şi economică a cetăţii Sybaris]. (2) Ivindu-se la ei un conducător al mulţimilor [demagog][94] Telys, acuză în public pe cei mai de vază bărbaţi şi convinse pe sybariţi să exileze cinci sute de cetăţeni foarte înstăriţi şi să le treacă averile în patrimoniul obştei. (3) Iar exilaţii ajungînd la Crotona s-au refugiat lîngă altarele din *agorá*. Telys a trimis atunci soli crotoniaţilor, pentru a le porunci să-i predea pe fugari, căci altminteri îi aştepta războiul. (4) Fiind convocată deci adunarea poporului pentru a se hotărî dacă fugarii trebuie predaţi celor din Sybaris sau de-ar fi cu putinţă să înfrunte cu război un duşman mai puternic, sfatul şi poporul intraseră într-o mare încurcătură. Şi mai întîi părerile mulţimii înclinau spre decizia de a preda pe suplicanţi[95], de teama războiului. Însă, după aceea, cînd i-a sfătuit Pythagoras filosoful, să-i salveze pe suplicanţi, poporul şi-a mutat gîndul şi a decretat război pentru salvarea celor care ceruseră azil.

15. DIOG. LAËRT. II, 46. Îl duşmăneau în vreun fel şi [pe Socrate] amatorii de gîlceavă, precum zice Aristotel în cartea a treia a *Poeticii*[96], un Antilochos din Lemnos şi un Antiphon, tîlcuitor profetic de semne [86, A, 1. 5], la fel cum i-au fost duşmani lui Pythagoras — Kylon şi Onatas.

16. IAMBL., *V.P.* 248 şi urm.
Precum că s-a urzit o conspiraţie, în vreme ce Pythagoras era plecat, toţi autorii sînt de acord. Însă părerile lor se deosebesc în ceea ce priveşte locul unde s-a călătorit, unii

afirmînd că s-a refugiat la Pherekydes din Syros, alții la Metapont[97]. Referitor la împrejurările complotului, potrivit acestor spuse distingem mai multe cauze. Una din ele pune cele petrecute în seama bărbaților din partida lui Kylon. Iar întîmplările s-au desfășurat cam în felul acesta. Kylon era un bărbat din Crotona, cu faimă și avere, un cetățean de frunte[98]. Altminteri însă era de nesuferit: om silnic, ce căuta gîlceavă, fire de tiran, își arătase toată străduința pentru a fi admis în comunitatea pythagoreică și, venind chiar în preajma lui Pythagoras, el însuși deja bătrîn, acesta l-a respins, dovedindu-l nepotrivit, din motivele arătate mai sus. (249) După ce s-a întîmplat acest incident, porniră un război amarnic — el și prietenii lui — împotriva lui Pythagoras și a tovarășilor săi. Într-atît de vajnică și de neîmpăcată invidie se aprinsese la Kylon și la cei rînduiți în jurul său încît avea să dureze pînă la cei din urmă pythagorei[99]. Așadar, din această cauză Pythagoras a plecat la Metapont și acolo, zice-se, își află sfîrșitul. Iar așa-numiții partizani ai lui Kylon își petreceau vremea urzind vrajbă împotriva pythagoreilor și arătîndu-le în orice clipă dușmănie. Cu toate acestea, pînă la o vreme, se dovedise mai puternică frumusețea morală și vrednicia [*kalokagathia*] pythagoreilor, deopotrivă cu vrerea cetăților înseși de a le încredința cîrmuirea treburilor obștești. Dar, în cele din urmă, atît de mult uneltiră dușmanii împotriva bărbaților din acea sectă, încît într-o bună zi, cînd se așezară pythagoreii la sfat, pentru chestiuni politice, în casa lui Milon, la Crotona, dădură foc locuinței și îi arseră de vii pe cei adunați acolo, în afară de Archippos și de Lysis, care au scăpat cu viață[100]. Aceștia doi, fiind cei mai tineri și în putere, izbutiră cumva să-și croiască drum în afară. (250) Iar după cele petrecute, deoarece n-au făcut caz cetățile pentru năpasta care-i lovise, pythagoreii au încetat să le poarte de grijă. S-au nimerit așa lucrurile din două motive: pe de o parte, a fost de vină chiar nepăsarea cetăților, căci deși se petrecuse o nenorocire atît de cumplită n-au luat nici o măsură, pe de alta, s-a ajuns aici din cauza pieirii bărbaților celor mai înzestrați pentru conducere. Dintre cei doi care scăpaseră teferi,

amîndoi tarentini, Archippos s-a retras în Tarent, iar Lysis, care nu s-a împăcat cu nepăsarea cetăţenilor, se duse în Elada şi acolo zăbovea în Achaia Peloponesului. Ulterior s-a mutat la Theba, unde se bucura întrucîtva de trecere. Discipolul său a fost Epaminondas, care-l numea pe Lysis „tată"[101]. Acolo deci şi-a făcut veacul pînă la moarte. (251) Restul pythagoreilor se adunară cu toţii la Rhegion, unde-şi petreceau zilele între ei. Dar, pe măsură ce a trecut timpul, rînduielile politice îndreptîndu-se doar spre mai rău, au început şi ei să părăsească Italia, cu excepţia lui Archippos [sau Archytas?[102]] din Tarent. Cei mai vrednici dintre aceştia erau Phanton, Echekrates, Polymnastos şi Diokles din Phlius, Xenophilos din peninsula Chalcidica a Traciei. Au păzit aceştia normele de viaţă şi principiile doctrinei primordiale, deşi secta lor îşi încetase activitatea, trăind astfel pînă ce au dispărut[103] cu nobleţe. Toate acestea le povesteşte Aristoxenos [fr. 11, FHG II, 274]. Nicomachos[104] este de acord cu faptele înfăţişate, relatarea sa deosebindu-se numai întru cît, după el, conspiraţia s-a petrecut după ce Pythagoras plecase în călătorie.

PORPHYRIOS, *V.P.* 56.
Dikaiarchos[105] şi alţi autori, care au dat dovadă de scrupulozitate mai mare, spun că Pythagoras se afla la Crotona cînd s-a urzit conspiraţia.

POLYBIOS II, 38, 10 şi urm.
Principiile de guvernare şi acest specific al constituţiei despre care am vorbit acum[106] existau şi mai înainte la cetăţenii din Achaia.... (39) Căci, tocmai la vremea în care incendiaseră în acel ţinut al Italiei numit Grecia Mare sediile pythagoreilor, iscîndu-se după aceea pretutindeni răscoale prin oraşe (aşa cum era de aşteptat, fiindcă pieriseră din fiecare cetate pe neaşteptate oameni de frunte), lucrurile ajunseră pînă întracolo încît cetăţile greceşti din partea locului erau pline de omoruri, de zavistie şi de tot felul de tulburări. În asemenea împrejurări s-au trimis de pretutindeni din Elada soli care să readucă pacea[107], dar acestea pentru stîrpirea relelor s-au bizuit numai pe aheeni

şi pe încrederea de care se bucurau ei ‹ printre ceilalţi greci›.

17. PHILODEM, *De pietate* p. 66, 4 b 3 Gomp.
Unii spun că nu există nimic păstrat ‹în scris› de la Pythagoras el însuşi, dintre operele care i se atribuie, în afară de ‹acele trei cărţi ?›[108].

IAMBLICHOS, *V.P.* 199 [probabil din Aristoxenos].
Se admiră străşnicia cu care au păzit ‹secretul scrierilor›. Căci de-a lungul unei succesiuni de atîtea generaţii se vede clar că nimeni nu a dat peste comentariile pythagoreilor, mai înainte de epoca lui Philolaos[109]. Ci numai acesta, primul, a scos la iveală cele trei cărţi despre care se face atîta caz. Se spune că Dion din Syracusa le-ar fi cumpărat la îndemnul lui Platon, pentru o sută de mine[110], după ce Philolaos ajunsese într-o mare şi cumplită sărăcie. Dar întrucît era el însuşi rubedenie cu cineva din secta pythagoreilor intrase în stăpînirea cărţilor.

18. IOSEPHUS FLAVIUS, *Contra Apionem* I, 163.
Prin consens general se admite că nu există nici o scriere ‹păstrată direct de la Pythagoras›. Mulţi au cercetat ştirile transmise despre doctrina sa[111], iar printre aceştia cel mai însemnat este Hermippos [cf. 11, A, 11 c 19, 2 DK].

PLUTARCH., *Alex. fort.* I, 4, p. 328.
Pythagoras nu a scris nimic, precum nimic n-au scris nici Socrate, nici Archesilaos, nici Carneades.

GALENUS, *De placitis Hippocratis et Platonis* 459 Müll.
Poseidonios spune că şi Pythagoras [ar fi elaborat deja o *psihologie de tip platonic*][112] ‹. . .› dar întrucît n-a fost salvată nici o scriere a sa care să ajungă pînă la noi, el face deducţii, judecînd astfel după lectura[113] celor scrise de unii elevi ai aceluia.

19. DIOG. LAËRT. VIII, 6.
Ci unii spun că Pythagoras nu a lăsat nici o lucrare scrisă. (Dar de fapt iau lucrurile în glumă. Căci, măcar Heraclit, filosoful naturii, mai că nu strigă ‹cu indignare›[114] cînd spune : „Pythagoras, fiul lui Mnesarchos, arată rîvnă pen-

tru cercetare mai mult decît toți ceilalți oameni și, adunîndu-și aceste scrieri într-o culegere, și-a făurit din ele o înțelepciune proprie — o mulțime de cunoștințe, un rău meșteșug"[115]. S-a rostit astfel deoarece Pythagoras începe scrierea sa *Despre natură*[116] în felul următor: „Nu! pe aerul pe care îl respir eu, pe apa ce o beau, nu voi răbda vreo critică în privința tratatului acesta". Au fost atribuite lui Pythagoras trei lucrări: *Carte pentru educație, Despre politică, Cartea naturii*[117]. (7) Iar ceea ce s-a transmis sub numele său, de fapt ne vine de la tarentinul Lysis[118], un pythagoric exilat la Theba, unde a fost învățătorul lui Epaminondas. Doar Herakleides, fiul lui Sarapion, ne spune în al său *Rezumat al operei lui Sotion*[119] [fr. 9 FHG III, 169] că Pythagoras a mai scris o lucrare în hexametri *Despre Univers* și un al doilea poem, *Discursul sacru* [*Hieros logos*] — al cărui început sună astfel: „O, voi tineri, venerați cu tăcerea toate acestea!"[120] —, apoi a treia operă *Despre suflet*, a patra *Despre evlavie*, a cincea *Helothales* — titlurile fiind puse după numele pe care-l purta tatăl lui Epicharmos din Cos[121] —, a șasea, *Crotona* și altele încă. Cît privește *Discursul mistic*[122], ne spune că este al lui Hippasos, fiind scris pentru a-l calomnia pe Pythagoras. Dealtfel, multe opere scrise de Aston crotoniatul[123] au fost atribuite lui Pythagoras.

20. DIOG. LAËRT. IX, 23.

[Parmenides], pare-se, a observat cel dintîi că *luceafărul de seară*[124] și *cel de dimineață* sînt una și aceeași stea [28, A, 1, 23] ⟨...⟩, iar alții atribuie lui Pythagoras această descoperire.

21. AËT. II, 1, 1.

Pythagoras, cel dintîi, a numit cuprinderea tuturor lucrurilor k o s m o s, de pe urma rînduielii ce domnește în alcătuirea sa[125].

22*. CICERO, *De republica* III, 11, 19.

Pythagoras și Empedocles vestesc ⟨oamenilor⟩ că toate făpturile însuflețite au drepturi egale[126] și proclamă răspicat că sînt hotărîte pedepse de neispășit pentru cei care aduc o vătămare unei ființe vii.

B) ELEMENTE ALE DOCTRINEI ANONIME A VECHIULUI PYTHAGORISM

Un rezumat al doctrinei

23. ARISTOTEL, *Metaph.* I (A), 5, 985 b 23
[289. RAV.; DK 58 B 4]

Printre aceşti filosofi (şi mai înainte chiar de ei)[127], aşa-numiţii „pythagorei", care se îndeletniceau cu matematica, făcuseră cei dintîi să propăşească studiile acestea şi, întrucît erau educaţi în spiritul lor, au considerat că principiile matematicii sînt principii ale tuturor lucrurilor existente[128]. Şi cum în studiile matematice numerele ocupă, în mod natural, primul loc, iar lor li se părea că în numere contemplă multe asemănări cu lucrurile ce fiinţează ⟨permanent⟩ şi cu cele aflate în devenire — mai multe decît ar fi găsit în elementele Foc, Pămînt şi Apă — deoarece pentru ei o anumită modificare a numerelor[129] însemna „dreptatea", cutare însemna „sufletul" şi raţiunea, cutare „prilejul potrivit" şi aşa mai departe — fiind exprimabilă numeric oricare altă stare a lucrurilor — ; observînd pe deasupra că şi modificările de sunete şi raporturile armoniei muzicale sînt exprimate prin numere, iar apoi celelalte lucruri arătîndu-şi la fel toată firea lor printr-o asemănare ce ia chipul numerelor[130], aceste numere dovedindu-se cele dintîi principii ale întregii naturi, au ajuns la presupunerea că elementele numerelor sînt ⟨implicit⟩ elementele tuturor lucrurilor şi cerul întreg este armonie şi număr. Şi cîte alte potriviri se pricepeau să dea la iveală, pentru a raporta proprietăţile numerelor şi ale scării armonice[131] atît la diferite atribute şi părţi ale cerului cît şi la întocmirea Univer-

sului, adunîndu-le pe toate acestea laolaltă, le alcătuiră într-un sistem. Iar dacă se ivea o lacună undeva, rîvneau cu tot dinadinsul să facă un adaos, pentru ca întreaga lor teorie să rămînă bine închegată. Aşa de pildă, întrucît z e c e ⟨*decada*⟩ era considerat un număr perfect, care cuprinde natura întreagă a numerelor, ei afirmă că şi corpurile ce se mişcă prin ceruri sînt zece, dar fiind numai nouă cele vizibile, din acest motiv ei născocesc al zecelea corp, numit a n t i h t o n [„Anti-pămînt"]. Despre aceste probleme am stabilit ce trebuie înţeles cu mai multă precizie în altă pare ⟨...⟩[132].

986 a 15 [DK 58 B 5]. Se vede aşadar că şi aceşti gînditori consideră numărul atît ca principiu, cît şi ca materie pentru lucruri, modelînd accidentele suferite de acestea[133] şi stările lor permanente. Drept elemente ale numărului ei socot perechea şi neperechea, iar dintre acestea primul este infinit, celălalt finit. Unitatea provine din amîndouă elementele (căci este şi pereche şi nepereche), iar numărul din unitate. Dealtfel, după cum s-a spus, cerul întreg înseamnă pentru ei numere. Alţii apoi, care fac parte din aceeaşi şcoală, spun că există zece principii, orînduite după înrudirea lor: finitul şi infinitul, neperechea şi perechea, unul şi pluralitatea, dreapta şi stînga, masculin şi feminin, repaos şi mişcare, plan [drept] şi curb, lumină şi întuneric, bun şi rău, pătrat şi oblong⟨...⟩[134] Acest fel de a orîndui principiile l-a conceput pare-se şi Alkmaion din Crotona, fie că el îl împrumutase de la gînditorii aceia, fie că şi-au însuşit ei concepţia lui[135]. Pythagoreii au arătat în mod lămurit cîte şi de ce fel sînt aceste contrarii. (986 b) Aşadar, putem lua din ambele doctrine ale acestora numai atîta: că opoziţiile ⟨grupurile de contrarii⟩[136] sînt principii ale lucrurilor existente. Dar cîte şi de ce fel sînt aceste principii nu aflăm decît de la una din şcoli [a pythagoreilor de obedienţă strictă]. Cum pot fi însă raportate la cauzele arătate principiile nu reiese în mod articulat din enunţarea lor. S-ar părea totuşi că ei orînduiesc asemenea elemente în domeniul materiei[137], întrucît afirmă că substanţa lucrurilor se compune şi se plăsmuieşte din acestea ca din părţi ale lor imanente[138]. Cele spuse pînă acum sînt suficiente

ca să ne putem da seama de felul de a gîndi al acestor filosofi vechi care au admis pluralitatea elementelor naturii. Există însă unii care au conceput Universul ca o natură unică, dar nu toți în același fel, nici ca frumusețe a gîndirii, nici în ce privește natura lucrurilor. Dar pentru cercetarea cauzelor de care ne ocupăm aici, discuția privitoare la părerile lor nu are nici un rost. Căci nu procedează precum unii dintre filosofii naturii[139], care, după ce au stabilit că Ființa este *Unul*, o generează totodată din *Unitate*, ca dintr-o materie. Ci altfel spun ei: pe cînd filosofii naturii adaugă mișcarea, făcînd să se nască astfel Universul, aceștia susțin că el este imobil.

24. DIOG. LAËRT. VIII, 24

[DK 58 B 1/A]

Spune și Alexandros, în cartea sa *Succesiunile filosofilor*[140], că a găsit în comentariile pythagoreice următoarele învățături: (25) Principiul tuturor lucrurilor este *unitatea*, iar din această unitate provine *doimea* nedefinită[141], servind ca suport material unității care este cauza. Din unitate și din doimea nedefinită se trag numerele, din numere punctele, din puncte liniile, din linii figurile plane, din figurile plane figurile solide[142], din figurile solide corpurile sensibile ale căror elemente sînt patru la număr: focul, apa, pămîntul și aerul. Acestea se transformă și trec pe rînd prin toate lucrurile. Astfel se naște din ele Universul [*Kosmos*] însuflețit, înzestrat cu rațiune, sferic și cuprinzînd la mijloc pămîntul; de asemenea ceea ce la noi e jos, în dreptul antipozilor e sus. Se repartizează în mod egal în Univers lumina și întunericul, fierbințeala și frigul, uscăciunea și umezeala. Dintre acestea, dacă predomină căldura este vară, cînd biruie frigul e iarnă, predominînd uscăciunea e primăvară, în sfîrșit, biruind umezeala, e toamnă tîrzie. Dacă toate acestea se cumpănesc în mod egal, [echilibrîndu-se], avem cele mai bune perioade ale anului, dintre care primăvara înfloritoare[143] este sănătoasă, iar pieirea o aduce toamna, purtătoare de boli. Tot la fel se petrece ziua: dă în floare dimineața și piere odată cu întunericul.

De unde şi vremea din amurg e mai nesănătoasă. Aerul din jurul pămîntului este neclintit şi aducător de boli. De aceea, tot ce se află în acest aer e muritor. Dar văzduhul cel mai de sus este mereu în mişcare, pur şi sănătos; iar toate din cuprinsul lui sînt fără de moarte şi, din această pricină, divine. (27) Soarele și luna dimpreună cu celelalte astre sînt zei; căci în ele predomină căldura, iar aceasta e cauza vieţii. Luna e luminată de soare şi omul se înrudește cu zeii, întrucît are parte ca om de căldură; de aceea zeii priveghează pe oameni cu gîndul[144]. Destinul este cauza rînduielii tuturor lucrurilor și în parte ⟨a fiecărui lucru⟩. Raza soarelui pătrunde prin „eter", care este rece şi dens (căci ei numesc aerul „eter rece", iar marea şi umezeala „eter dens"). Şi această rază se cufundă pînă în adîncuri și astfel dă viață tuturor lucrurilor. (28) Deci toate cîte au parte de căldură trăiesc; de aceea plantele sînt fiinţe vii, dar nu toate au suflet. Acesta este o frîntură desprinsă din *eter*, formată şi din căldură și din răceală, fiindcă participă și la eterul rece. Sufletul se deosebește de viață. El este nemuritor, întrucît e desprins din ceva de asemenea nemuritor. Fiinţele vii se zămislesc una din alta prin sămînță. Naşterea spontană din pămînt nu există. Sămînța este un cheag picurat[145] din creier și conține în el un suflu cald. Cheagul acesta, introdus în uter, aduce din creier un zer, umezeală şi sînge, din care se formează carnea, nervii, oasele, părul şi toate părţile corpului, pe cînd sufletul și simțirea se plămădesc din acel suflu. (29) După ce mai întîi se coagulează picătura, ea capătă formă în aproape patruzeci de zile şi, potrivit legilor armoniei, copilul deplin dezvoltat e adus pe lume în şapte, nouă sau zece luni. Are în el toate proporțiile care alcătuiesc viața și acestea, legate într-o serie continuă, se țin laolaltă, potrivit rațiunilor armoniei[146], fiecare făcîndu-și apariţia la intervale regulate. Senzaţia, în general, și vederea, în special, ar fi un suflu neobișnuit de cald. De aceea se spune că se vede prin aer şi prin apă, fiindcă eterul cald este combătut cu cel rece. Căci de-ar fi fost rece suflul din organele văzului, nu şi-ar fi păstrat întru nimic deosebirea, întîlnindu-se cu aerul asemănător. Există chiar pasaje în care Pythago-

ras numește ochii „porțile soarelui"[147]. Părerile lui sînt aceleași în ceea ce privește auzul și celelalte simțuri. (30) Pythagoras mai spune că sufletul omului se împarte în trei: rațiunea [*nous*], mintea [*phrenes*] și pasiunea [*thymos*]. Rațiune și pasiune au și celelalte animale, dar minte numai omul. Principiul sufletului ființează din dreptul inimii și se întinde pînă la creier. Partea care se află în inimă este pasiunea, iar părțile care sălășluiesc în creier sînt mintea și rațiunea. Simțurile sînt stropii care picură din acestea. Elementul mental[148] este nemuritor, iar toate celelalte muritoare. Sufletul se hrănește din sînge; facultățile sufletești sînt adieri ca de vînt, căci și sufletul și facultățile sale[149] sînt nevăzute, de vreme ce și eterul e nevăzut. (31) Vinele, arterele și nervii alcătuiesc legăturile sufletului. Dar cînd sufletul prinde vigoare și stă în repaos, concentrat în sinea sa, atunci vorbele și actele devin legăturile sale. Expulzat pe pămînt, el rătăcește prin aer, asemănător trupului. Hermes este vistiernicul sufletelor, fiind numit din această cauză „Însoțitorul", „Portarul" și „Subpămînteanul"[150]. Căci el călăuzește sufletele desprinse de trupuri, atît pe uscat cît și pe mare. Pe cele curate le duce în tărîmul cel mai de sus, iar celor impure nu le îngăduie să se apropie între ele, ci sînt legate de către Erinyii cu lanțuri ce nu se pot frînge. (32) Tot văzduhul e plin de suflete, ce se cheamă *daimoni* sau eroi[151], care trimit oamenilor visele, semnele de boală și de sănătate. Și nu le trimit numai oamenilor, ci de asemenea și oilor și tuturor vitelor; la ei [*daimonii*] se referă riturile de purificare și cele apotropaice, întreaga divinație, glasurile prevestitoare și toate celelalte de același fel[152]. Iar o preocupare de frunte între cele omenești este să îndemni sufletul spre bine sau spre rău[153]. Sînt fericiți oamenii cînd e sădit în făptura lor un suflet bun, dar acesta nu stă niciodată în repaos ... și nu predomină mereu același curs. (33) Ceea ce este drept are putere de jurămînt și de aceea lui Zeus i se spune „Zeus, [temei] al jurămintelor". Iar virtutea este armonie, la fel ca sănătatea, la fel ca binele — sub orice formă s-ar găsi —, la fel ca divinitatea. Din această cauză toate sînt alcătuite potrivit legilor armoniei[154]. Prietenia rezultă și ea dintr-un raport

armonic al egalităţii. Nu trebuie acordate cinstiri egale zeilor şi eroilor. Să venerăm totdeauna zeii cu tăcere religioasă, înveşmîntaţi în alb şi aducîndu-le prinos[155]. Iar pentru eroi să ţinem ceremonii numai de la miezul zilei încolo. Curăţenia sufletească se obţine prin purificări, prin băi rituale şi lustraţii, prin abluţiuni, după o slujbă funebră, după ridicarea din patul nupţial[156], după orice atingere impură [*miasma*] şi prin abţinerea de la carnea animalelor moarte, de la roşioare, mrene de mare, ouă şi animale ieşite din ouă, nemîncînd bobul şi practicînd celelalte abţineri prescrise de cei care oficiază riturile de iniţiere în slujbele sacre[157].

Am regrupat restul fragmentelor anonime ale vechiului pythagorism în diferite subcapitole, folosind sugestiile fecunde ale prezentării lui Raven (*Presocratic Philosophers*, p. 240–262) pentru o sistematizare nouă a tuturor pasajelor date de acesta şi de culegerea Diels-Kranz (58 B, 10–43). Subcapitolul *Cosmogeneză* reia de asemenea într-o viziune de sinteză a lumii („Weltanschauung") unele teme anterioare.

Unul şi dualitatea

Raven începe subcapitolul intitulat de el „Dualism" cu o revenire asupra enunţului cuprins în amplul rezumat aristotelic, reprodus mai înainte (fr. 23, respectiv 58 B 4, DK), unde se arată că *opoziţiile* sau „contrariile" sînt principiile lucrurilor (vezi supra *Metaph.* I (A), 5, 986 b). Urmează o discuţie a enunţurilor despre *dualitate*, pe care le dăm aşa cum figurează la Diels-Kranz(58, B, 6–8), preferînd totuşi ordinea nouă, legîndu-le deci imediat de una din perechile dialectice ale termenului — şi anume U n u l.

25. ARISTOTEL, *Metaph.* I (A), 5, 987 a 9–17.
[58 B 8 DK; 291 RAV.]

Pînă la filosofii italici[158] şi [apoi, ulterior], lăsînd deoparte pe aceştia, ceilalţi filosofi au tratat cam neclar problema principiilor. Atîta doar, că şi ei se folosesc, după cum am spus, numai de două cauze ⟨în doctrina lor⟩. Iar pe aceea din care provine mişcarea[159], unii o consideră unică, alţii dublă. Tot în acelaşi fel şi pythagoreii au afirmat că există două principii. Dar, au adăugat — în aceasta constă parti-

cularitatea gîndirii lor — că există Finitul [şi Unitatea] şi Infinitul [*apeiron*], pe care nu le-au considerat ca nişte naturi aparte — cum ar fi Focul, Pămîntul sau altceva de acelaşi gen —, ci însăşi nemărginirea [infinitul] şi însăşi unitatea sînt substanţa lucrurilor, cărora li se adaugă ca predicat[160]. De aceea numărul este substanţa tuturor lucrurilor. Aşa s-au rostit deci în problema care ne preocupă, începînd să vorbească despre ceea ce există[161] şi să dea definiţii. Dar au procedat foarte simplist în expunere, venind cu definiţii superficiale. Astfel, de pildă, primul număr căruia i se potrivea o determinare dată de ei îl considerau substanţa lucrului determinabil ⟨cu care fusese pus în raport⟩[162]. Ca şi cum ar socoti cineva că dublul şi noţiunea de „doi" [dyada sau „doimea"] ar fi unul şi acelaşi lucru, fiindcă noţiunea de dublu este inerentă mai întîi numărului doi. Dar nu este acelaşi lucru a fi dublu sau a fi doi. Altfel, Unul [unitatea] va fi pluralitate, ceea ce li s-a întîmplat chiar [pythagoreilor] acelora[163], dezorientaţi de false reprezentări numerice.

26. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* I, 4, 1096 b 5
[58 B 6 DK; 292 RAV.]

Pythagoreii se rostesc despre această problemă[164] în mod mai convingător, aşezînd Unitatea [„Unul"] în acelaşi rînd cu cele bune înrudite primordial.

Unul şi nemărginirea (apeiron)

27. ARISTOTEL, *Et. Nic.* II, 5, 1106 b 29.
[58 B 7/DK; 293 RAV.]

Răul ţine de *nemărginire* [infinit sau „nelimitat"], aşa cum presupuneau în reprezentările lor pythagoreii, pe cîtă vreme binele ţine de *finit*.

28. ARISTOTEL, *Metaph.* I (A), 6, 987 b 22.
[58 B 13 DK; 295 RAV.]

Totuşi el, [Platon], spunea, potrivindu-se aici cu pythagoreii, că Unul este substanţa şi că nu se dă predicatul „unu" pentru nimic altceva[165]. La fel se apropie de pytha-

gorei cînd spune că numerele sînt cauzele existenţei reale a celorlalte lucruri. Dar este proprie doctrinei sale enunţarea potrivit căreia în loc să considere Infinitul [*apeiron*] o unitate, ia ca premisă d y a d a şi construieşte Infinitul din cele două entităţi: M a r e l e şi M i c u l[166]. De asemenea, el socoteşte că numerele au existenţă în sine, pe lîngă lucrurile sensibile [separat de ele], pe cînd pythagoreii susţin că numere sînt lucrurile înseşi şi nu consideră obiectele matematice ca ceva intermediar între ideea de număr şi acestea [lucrurile sensibile]. Aşadar la încheierea că *Unul* şi *Numerele* fiinţează separat de lucruri, deci nu aşa cum susţineau pythagoreii, el [Platon], ajunsese odată cu introducerea „Ideilor" în sistemul său, prin reflexia cuprinsă în raţionamente logice, întrucît predecesorii săi nu recurgeau la dialectică[167].

29. TEOFRAST, *Metaph.* 33, XI a 27.
[58 B 14 DK]

Platon şi pythagoreii, observînd o mare distanţă între principii ⟨şi domeniul realităţii⟩, consideră că toate lucrurile tind să imite [să refacă mimetic][168] U n u l. Oricum ar fi, ei concep un fel de antiteză între d u a l i t a t e a nemărginită şi u n i t a t e, ⟨antiteză⟩ în care intră atît nemărginirea [*apeiron*], cît şi ceea ce fiinţează neorînduit [*ataktom*] şi, ca să zicem aşa, tot ceea ce este inform în sine. Fără această ⟨opoziţie antitetică⟩ nu poate subzista natura î n t r e g u l u i[169], ci este verosimil să credem că el echilibrează elementele, fie că predomină asupra celeilalte năzuinţe ⟨de dislocare a părţilor⟩, fie că se cumpănesc principiile contrare. Din această pricină nici chiar divinitatea (pentru cei care leagă cauza lucrurilor de divinitate) nu este în stare să le îndrume pe toate spre binele suprem, ci atunci cînd reuşeşte, ⟨aceasta⟩ se întîmplă numai în măsura posibilului.

Limita-nepereche şi nemărginirea-pereche

Pentru a demonstra echivalenţa dintre aceste concepte, Raven interpretează primele fraze din rezumatul aristotelic al doctrinei (vezi mai sus fr. 23). Studiile matematice cultivate cu precădere de pythagorei

se refereau mai ales la „elementele numărului", adică la domeniul aritmeticii. Dar în mod simultan [şi echivalent] se studia şi geometria. Sau, mai degrabă, precum ne spune Diogenes Laërtios (în VIII, 12), „forma aritmetică a geometriei". Or, se punea problema unei dualităţi de principii comune celor două ştiinţe (aritmetica şi geometria). Pythagoras descoperise mai întîi relaţia dintre limită (finitudine) şi nelimitare (sau nemărginire) în urma experienţelor sale muzicale: proporţii determinate, exprimabile prin numere finite, pot modela un continuum infinit (nelimitat sau nedeterminat) de sunete, de la cele mai înalte şi pînă la cele mai joase. Această relaţie va fi extrapolată în domeniul geometriei, unde orice figură geometrică poate fi considerată un fragment al spaţiului nemărginit, cuprins în limitele descrise de puncte, linii sau suprafeţe. Pentru a stabili însă omologic o identitate între cuplul limită ~ nelimitare şi o pereche opozitivă similară de principii, din domeniul aritmeticii, pythagoreii au început să postuleze o echivalenţă destul de arbitrară între noţiunea de limită (finitudine) şi cea de nepereche (număr impar), respectiv noţiunea de nelimitat (nemărginit) sau infinit (*apeiron*) şi pereche (număr par). Felul în care au dezvoltat aceste raţionamente discipolii înţeleptului din Samos poate fi urmărit în fragmentele pe care le reproducem mai departe.

30. ARISTOTEL, *Fizica* III (Γ), 4, 203 a 1 şi urm.

[58 B 28 DK; 297 RAV.]

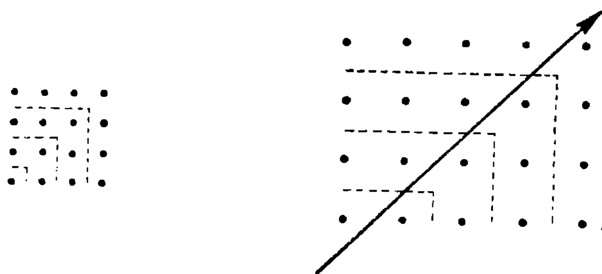
Toţi cei care s-au învrednicit să fie menţionaţi pentru opiniile lor în acest domeniu al filosofiei[170] deschid o discuţie despre infinit [*apeiron*] şi cu toţii iau drept premisă împrejurarea că este un principiu al celor existente. Iar unii, cum ar fi pythagoreii şi Platon, consideră infinitul un principiu în sine, nu ca un accident pe lîngă altceva, ci ca fiind el însuşi o substanţă. Numai că pythagoreii îl aşază în rîndul obiectelor sensibile (căci nu fac din număr o însuşire separabilă) şi susţin că ceea ce fiinţează în afara cerului este infinit[171] ⟨...⟩ Iar unii afirmă că finitul este ⟨elementul⟩ pereche [par]. Căci tocmai acest principiu par, dacă este inclus şi delimitat de către ⟨elementul⟩ impar, conferă lucrurilor existente nemărginirea[172]. O indicaţie în acest sens ne-o dă ceea ce se întîmplă cu numerele. Căci dacă punem de fiecare dată gnomonii[173] fie în jurul unităţii, fie în afara ei, în una din construcţii obţinem o figură mereu diferită, în cealaltă mereu aceeaşi ⟨figură⟩. Platon însă consideră că există două infinituri: unul mare şi unul mic.

Cf. şi STOBAIOS, *Eclogae Physicae* [compilat probabil după Plutarh şi Aëtios — respectiv Celsus I, pr. 10, p. 22, 16]:

Gnomonii din numere impare adăugîndu-se pe rînd unităţii, ⟨prin acest procedeu⟩ va rezulta mereu o figură *tetragonală*; iar adăugîndu-se la fel gnomonii cu număr par în jurul unităţii, toate figurile ies inegale, cu două dintre laturi de lungimi diferite, nici una neîncadrîndu-se în mod egal, cu laturi echidistante[174].

(Un comentariu analog şi la SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physica Commentaria* 455, 20 — referitor la pasajul aristotelic de mai sus):

[299 RAV.] Aceştia [*pythagoreii*] numeau infinitul număr pereche, fiindcă — aşa cum spun interpreţii — „orice ⟨lucru⟩ pereche [*par*] se divide în părţi egale, iar ceea ce se împarte în raporturi egale este infinit în privinţa dichotomiei. Căci despărţirea în jumătăţi egale tinde spre infinit, pe cîtă vreme principiul impar, adăugîndu-se nemărginirii [infinite], împiedică diviziunea ei în părţi egale". În felul acesta ei raportează nemărginirea la paritate [la conceptul de număr pereche] în funcţie de împărţirea ei în jumătăţi. De unde reiese clar că ei nu iau secţionarea la infinit sub forma unor raporturi între numere, ci se referă la mărimi[175]. Însă Aristotel nu consideră de fel împărţirea în jumătăţi drept un criteriu determinant pentru definirea infinitului.



Gnomoni (după Kirk-Raven)

31. ARISTOTEL, *Fizica* III (Γ), 204 a 29.
[58 B 29 DK]

Infinitul există deci ca atribut[176]. Însă, dacă este astfel precum s-a spus, el nu poate fi numit principiu, ci numai acel lucru căruia infinitul îi este atribuit: cum ar fi aerul sau perechea [ceva par]. Astfel încît se dovedeşte absurdă părerea celor care sînt de acord cu pythagoreii. Căci ei fac din acest infinit o substanţă şi totodată îl divizează.

32. EUDEMOS [apud SIMPLICIUS, *Ph.* 431, 13], fr. 27.
[58 B 32 DK]

Ceea ce este nedelimitat [*aoriston*] pythagoreii şi Platon îl pun în legătură — printr-o frumoasă asociaţie — cu mişcarea (căci nimeni altcineva nu a mai vorbit despre ea). Însă nedelimitate sînt cele care nu există [încă], aşadar şi nedesăvîrşitul[177], la fel şi ceea ce nu fiinţează; căci ⟨toate acestea⟩ „devin", dar tocmai devenind nu există ⟨încă⟩.

Natura numerelor concrete şi a figurilor

33. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII (M), 6, 1080 b 16.
[58 B 9 DK; 302 RAV.]

Iar pythagoreii susţin şi ei că singurul număr este cel matematic[178], numai că, ⟨în doctrina lor⟩ nu este separat de lucruri, ci substanţele sensibile sînt alcătuite din acesta. Construiesc *Universul* [„cerul"] întreg din numere — dar nu din unităţi [*monades*] abstracte —, căci, aşa cum presupun ei, unităţile au întindere [mărime spaţială][179]. Pe cît se pare nu găsesc o ieşire pentru a explica în ce fel s-a alcătuit *Unul* primordial [*hen proton*] înzestrat cu mărime. Alt gînditor susţine că numărul primordial ar fi Unul ideal[180], iar alţii că numărul ideal este identic cu cel matematic. Tot aşa de împărţite sînt şi părerile privitoare la lungimi, suprafeţe şi figuri solide. Unii socot mărimile matematice ca fiind deosebite de cele care vin după Idei. Dintre cei care susţin astfel de teorii, unii recunosc mărimile matematice, dar considerate numai sub raport mate-

matic. Aşa procedează cei care nu fac din numere Idei şi, dealtfel, nici nu admit existenţa Ideilor. Alţii admit mărimile matematice, dar nu le iau în sens matematic[181]. Căci, după ei, nu orice mărime se divide în mărimi şi nu orice fel de unităţi pot fi o dualitate [*dyas*]. Aşadar pleacă de la postulatul că numerele se alcătuiesc din unităţi [*monadikoi arithmoi*] toţi cei care afirmă că Unul este element şi principiu al celor existente[182], în afară de pythagorei, care, după cum spuneam înainte, atribuie numerelor mărime.

34. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII, 8, 1083 b 8.
[58 B 10 DK; 103 RAV.]

Modalitatea de explicare din doctrina pythagoreilor într-o anumită privinţă comportă dificultăţi mai mici decît cele menţionate mai înainte, dar din alt punct de vedere implică dificultăţi de natură diferită, care-i sînt proprii. Să concepi numărul ca fiind neseparat ⟨de lucruri⟩ suprimă multe din consecinţele imposibile[183], însă, pe de altă parte, a considera corpurile compuse din numere, iar numărul acesta ca fiind cel matematic este ceva imposibil. Căci nu este adevărată afirmaţia că există mărimi spaţiale indivizibile [*atoma*] şi chiar dacă s-ar întîlni cît de multe mărimi de acest fel, măcar unităţile în mod cert nu au mărime. Cum ar fi atunci posibilă existenţa unei mărimi compuse din ⟨elemente⟩ indivizibile? Cel puţin numărul aritmetic, luat ca atare, implică unităţi abstracte[184]. Dar pentru pythagorei numărul înseamnă lucruri cu existenţă ⟨reală⟩[185]. Ei aplică deci enunţuri teoretice corpurilor, ca şi cum ar fi alcătuite din acele numere.

35. AËT. I, 3, 8 (D. 280).
[58 B 15 DK; 280 RAV.]

Pythagoras, fiul lui Mnesarchos, de fel din Samos, primul care a denumit cu acest termen filosofia, ⟨numind totodată⟩ principii numerele şi simetriile din cuprinsul acestora, cărora le mai spune şi *armonii*, cele rezultate din acestea două fiind elementele compuse numite şi geometrice[186]. Distinge apoi

d y a d a nelimitată. Pentru el unul dintre principii tinde în direcția unei cauze eficiente [*poietikon aition*] și formative [*eidikon*], divinitatea identificîndu-se de aceea cu inteligența. Celălalt principiu tinde spre o realizare sensibilă în substanța materială, identificîndu-se cu lumea [*kosmos*] vizibilă. Afirmă că decada e natura numărului[187]; întrucît pînă la zece numără toți elenii, la fel ca toți barbarii și ajungînd acolo se întorc iar înapoi la unitate. Mai spune de asemenea că virtualitatea [*dynamis*] numărului zece se găsește în numărul patru și în *tetradă*. Pricina este următoarea: dacă cineva [pornind tocmai] de la unitate ar pune la rînd toate numerele pînă la patru, însumate unul după altul, înaintînd va împlini numărul celor zece [unități]. Dacă depășește numărul tetradei, va trece dincolo de zece. Acesta [zece] se obține numai dacă ia cineva pe u n u și adaugă pe d o i, la care mai pune pe t r e i, adăugînd apoi acestora un p a t r u, pînă ce va împlini numărul z e c e. Așadar, sub raportul *monadei* [al unităților] numărul ființează în z e c e, dar sub raport virtual este cuprins în p a t r u. Din această cauză pythagoreii invocau t e t r a d a ca fiind cel mai mare jurămînt [*Pyth. vers.* fr. 4 Nauck; IAMBL., *V.P.*, p. 229].

Da! ⟨Jur⟩ pe cel ce-a dăruit seminției noastre
t e t r a k t y s-ul
Număr ce cuprinde izvorul și rădăcina veșnic curgătoarei
naturi.

Și sufletul nostru, spune el, se alcătuiește din tetradă. Deoarece el este i n t e l i g e n ț ă, ș t i i n ț ă, opinie [*doxa*] și simțire[188], iar noi înșine sîntem înzestrați cu judecată discursivă [*logikoi*], etc. etc.

[Compară 44, A, 13, D K; Theo S. 97, 14 Hill.; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 94 și urm. cu multe alte locuri paralele].

36. AËT. I, 3, 19.

[304 RAV.]

Ekphantos syracusanul[189], unul dintre pythagorei, susține că principiile tuturor lucrurilor sînt corpurile indivizibile

şi vidul[190]. Căci el primul indică natura corporală a unităţilor pythagoreice.

37. ARISTOTEL, *Magna Moralia* A (I), 1182 a 11.
[308 RAV.; 58 B 4 DK]

Cel dintii Pythagoras se apucă să vorbească despre virtute. Dar nu ⟨a enunţat⟩ corect ⟨conceptul⟩. Căci raportînd la numere virtuţile nu făcea un studiu aplicabil virtuţii fiindcă dreptatea nu este un număr pătrat.
Cf. de asemenea *Eth. Nicom.* E(V), 8, 1132 b 21.

[58 B 4 DK (in fine)]

38. Unora li se pare că *tratamentul retributiv* este în mod absolut d r e p t u l, aşa cum au susţinut pythagoreii. Fiindcă ei defineau simplu **d r e p t u l** ca fiind o *retribuire* proporţională[191] cu altceva.

39. ARISTOTEL, *Metaph.* XIII (M), 4, 1078 b 21.
[309 RAV.; 58 B 4 DK (cont. lui 38)]

Socrate se ocupa cu studiul virtuţilor morale şi căuta — cel dintîi — să dea definiţii generale cu privire la ele. Căci dintre filosofii naturii numai Democrit atinsese puţin ⟨un asemenea domeniu⟩ şi definise oarecum caldul şi recele. Iar mai înainte, pythagoreii nu trataseră decît probleme referitoare la cîteva lucruri, ale căror definiţii le reduceau la numere, cum se întîmplă de pildă cu *ocazia*, cu *dreptatea* sau cu *căsătoria*[192]. Dar ⟨Socrate⟩ în chip firesc a căutat să afle ce ar fi esenţa.

40. — *Metaph.* I (A) 8, 989 b 29—990 a.
[58 B 22 DK 305; 310 RAV.]

Iar cei care se numesc pythagorei operează cu principii şi elemente mai neobişnuite decît cele pe care le deosebeau primii filosofi ai naturii. Pricina unei asemenea situaţii se datoreşte faptului că au preluat principiile din afara domeniului sensibil, deoarece Obiectelor matematice[193] le lipseşte mişcarea (şi fac excepţie numai cele din domeniul astronomiei). Totuşi, ei discută şi studiază tot ceea ce se

referă la natură. Într-adevăr, doctrina lor se ocupă de geneza Cerului și supun observației părțile sale: ce se întîmplă cu ele, ce acțiuni suferă și cum lucrează ‹părțile acestea constitutive›. Folosesc principiile și cauzele pentru a explica exclusiv asemenea fenomene, ca și cum ar fi de acord cu ceilalți filosofi ai naturii cum că există numai ceea ce cade sub simțuri și este cuprins de așa-numitul Cer. Dar aceste cauze și principii ei susțin, așa cum am spus, că sînt capabile să se ridice și pînă la lucrurile suprasensibile, fiind mai potrivite pentru explicarea lor decît pentru discursurile referitoare la natură... Și apoi cum ar trebui să luăm drept o explicație coerentă ideea că modificările numărului, la fel cu numărul însuși, ar fi cauzele celor ce ființează și se întîmplă în ceruri, de la primele începuturi pînă astăzi, fără să existe vreun alt număr în afară de *acesta*, din care se alcătuiește Universul [*kosmos*]? Cînd potrivit învățăturii lor, într-o anumită regiune ‹a Universului› s-ar afla opinia și cutezanța, în alta ocazia [*Kairos*, momentul „critic" sau „oportun"], iar ceva mai sus, ori ceva mai jos, nedreptatea și despărțirea sau amestecul, dacă ne-ar demonstra configurația lor, spunînd că fiecare din acestea este un număr și că se întîmplă să fie de pe acum în aceste locuri o pluralitate de mărimi compuse, deoarece însușirile numerice din alcătuirea lor merg împreună cu fiecare grup de locuri — ‹dacă lucrurile stau astfel›, atunci oare a c e s t n u m ă r aflător în[194] cer este el același cu numărul pe care l-am luat drept ‹înfățișare particulară› pentru fiecare din cele ‹situate în Univers› sau mai există un altul în afară de acesta?

41. — *Metaph.* XIV (N) 3, 1090 a 20.

[306 RAV.]

Cît despre pythagorei, întrucît vedeau că multe atribute ale numărului aparțin corpurilor sensibile, au făcut ca lucrurile cu existență reală să fie numere — dar nu avem de a face cu numerele separabile[195], ci lucrurile real existente se alcătuiesc din aceste numere.

42. ARISTOTEL, *Despre cer* III, 1, 300 a 17.
[58 B 38 DK; 311 RAV.]
Deci corpurile naturale comportă în mod evident greutate şi uşurime, dar unităţile care ar fi compuse[196] nu pot nici să alcătuiască un corp, nici să posede greutate.

Valori numerice

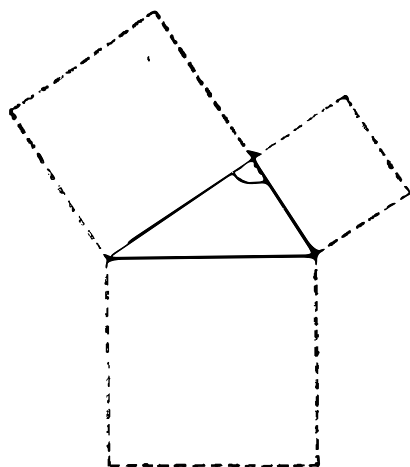
43. ARISTOTEL, *Probl.* 15, 3, 910 b 36.
[58 B 16 DK]
[. . . Despre decadă . . .] sau că patru numere cubice se împlinesc în zece analogii [progresii][197] — numere din care pythagoreii spun că este alcătuit întregul [Univers].

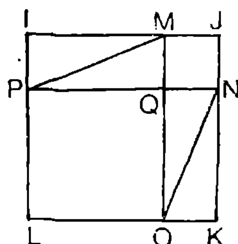
44. ARISTOTEL, *Despre cer* I (A), 1, 268 a 10.
[58 B 17 DK]
După cum spun şi pythagoreii, întregul [*to pan*] şi toate lucrurile [*ta panta*] sînt definite de cele trei ⟨noţiuni⟩: căci s f î r ş i t u l, m i j l o c u l şi î n c e p u t u l au numărul întregului[198], acestea însă ⟨alcătuiesc⟩ numărul t r i a d e i.

45. EUDEMOS fr. 83 (din PORPHYRIOS, *Comentariu la Ptol. Harm.* I, 7, p. 115, 4 Dür.).
[58 B 18 DK]
În prima carte a *Istoriei aritmeticii*, vorbind despre pythagorei spune cuvînt cu cuvînt cele ce urmează: „raporturile celor trei consonanţe — cvartă, cvintă şi „d i a p a s o n" [octava] — se găsesc în primele nouă[199] numere. Căci 2 cu 3 şi cu 4 fac 9.

Valori ale triunghiului

46. PROCLOS, *Comentarii la Euclid* I, 47, p. 426 B Fr.
[58 B 19 DK; 281 RAV.]
În triunghiurile dreptunghice pătratul construit pe latura ce subîntinde unghiul drept [*hypotenusa*] este egal cu





Teorema lui Pythagoras

pătratele construite pe laturile care cuprind aceste unghiuri [catetele][200]. Dacă vrea cineva să dea ascultare celor care au studiat învățăturile din vechime, unii atribuie această teoremă lui Pythagoras, spunînd că el o descoperise și jertfise un bou pentru a sărbători această descoperire.

47. PROCLOS, *ibidem* I, 44, p. 419, 15.

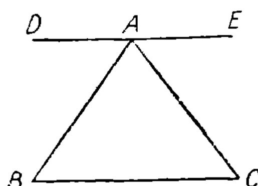
[58 B 20 DK]

A construi la o dreaptă dată un paralelogram egal unui triunghi dat, într-un unghi rectiliniu dat[201]. Acestea, spun cei din școala lui Eudemos (fr. 89 Spengel), sînt vechi descoperiri ale muzei pythagoreilor și — la fel —, dintre locurile geometrice, p a r a b o l a, h i p e r b o l a și e l i p s a.

48. PROCLOS, *ibidem* I, 32, p. 379, 2.

[58 B 21 DK]

Prelungindu-se o latură a oricărui triunghi dat, unghiul extern ⟨care se formează astfel⟩ este egal cu cele două unghiuri opuse, iar cele trei unghiuri interne ale triunghiu-



lui sînt egale cu două unghiuri drepte. Eudemos peripateticul [fr. 88 Speng.] atribuie descoperirea teoremei acesteia pythagoreilor — ⟨enunţul potrivit căruia⟩ orice triunghi are unghiurile interne egale cu două unghiuri drepte —şi susţine că ei demonstrează în felul acesta enunţul propus: fie triunghiul *ABC*, iar prin *A* să se ducă dreapta *DE*, paralelă cu latura *BC*. Deoarece dreptele *BC* şi *DE* sînt paralele, unghiurile alterne interne sînt egale. Deci unghiul *DAB* este egal cu *ABC*, iar unghiul *EAC* este egal cu *ACB*. Fie unghiul *BAC* comun. Ca atare unghiurile *DAB*, *BAC* şi *CAE*, adică cele cuprinse sub *DAB*, *BAC*, însumînd două unghiuri drepte, sînt egale cu cele trei unghiuri ale triunghiului *ABC*. Deci toate trei unghiurile unui triunghi sînt egale cu două unghiuri drepte.

Numerele şi generarea celor existente

Sub forma unui enunţ simptomatic, Raven [fr. 313] citează o frază desprinsă dintr-un context aristotelic mai larg, reprodus de noi mai înainte fără abrevieri: fr. 33 (58/B 9, DK), cuprinzînd definiţia numerelor ca substanţe şi cauze prime ale lucrurilor. De acolo reiese că pythagoreii n-ar fi fost capabili să explice „în ce fel se alcătuieşte *Unul primordial* înzestrat cu mărime".

49. ARISTOTEL, *Metaph.* XIV (N), 3, 1091 a 12.
[58 B 26 DK; 312 RAV.]

De asemenea este absurd să atribuim unor lucruri veşnice[202] principiul generării. Sau, mai degrabă, este ceva imposibil. În privinţa opiniei pythagoreilor în această problemă — dacă atribuie sau nu celor veşnice generarea — nu trebuie să existe nici o îndoială. Căci ei ne spun limpede

că după ce s-a format Unul, fie din planuri, fie dintr-o suprafață, fie din sămînță sau din altele, pe care nu sînt capabili să le precizeze, îndată partea cea mai învecinată cu *nemărginirea* [*apeiron*, „in-finitul"] începu să fie atrasă și hotărnicită de către *finit* [*peras*, „*limita*"].

50. ARISTOTEL, *De sensu* 3, 439 a 30.

[314 RAV.]

Iar culoarea ori este cuprinsă în limită [*peras*], ori este însăși limita. Din această cauză pythagoreii numeau *suprafața* „culoare".

51. ARISTOTEL, *Metaph.* XIV (N), 5, 1092 b.

[327 RAV.]

Nu s-a precizat de asemenea în ce chip *numerele* sînt cauze-temei pentru substanțe și pentru ființă — dacă anume îndeplinesc această funcție ca limite [*horoi*], așa precum de pildă, din punctele ce alcătuiesc mărimile Eurytos stabilea cutare număr al omului, cutare al calului și, redîud cu pietricele[203] asemănarea plantelor, folosea procedeul acelora care reduc numerele la figurile geometrice (ale triunghiului și ale patrulaterului). Sau poate că numărul este cauză, fiindcă armonia înseamnă un raport numeric, la fel ca și omul și orice alt lucru? Dar ne întrebăm atunci: atribute, cum ar fi „albul", „dulcele", „caldul", în ce fel ar putea fi ele niște numere?

Vidul și delimitările în cosmogeneză

52. ARISTOTEL, *Fizica* IV, 6, 213 b 22.

[58 B 30 DK; 315–316 RAV.]

Pythagoreii, de asemenea, susțineau că există *vidul* și că intră în Univers [în „cer"], din nemărginire [*apeiron*], ca și cum l-ar absorbi cerul, ca un suflu. Vidul delimitează naturile lucrurilor, fiind un factor despărțitor[204] și o delimitare a celor aflate în serie. Și această proprietate se găsește mai întîi în numere. Căci vidul delimitează [„distinge"] natura lor.

53. SIMPLICIUS, *Phys.* 651, 26.
[318 RAV.]

⟨...⟩ Vidul intră în Univers, ca şi cum ⟨acesta⟩ l-ar inhala sau l-ar inspira, întocmai ca un suflu [*pneuma*], din cele care se revarsă împrejur.

54. STOBAIOS, *Florilegiu* I, 18, 1 c.
[316 RAV.]

În prima carte a lucrării *Despre filosofia lui Pythagoras*, el scrie că Universul este *Unul* şi că din nemărginire sînt aduse în cuprinsul său Timpul, Suflarea şi Vidul, care delimitează totdeauna locurile ⟨diferitelor serii de lucruri⟩.

55. ALEXANDROS, *Comentariu la „Metafizica"* 512, 37.
[317 RAV.]

Însă de vreme ce d y a d a este prima extindere (căci mai întîi u n i t a t e a se destinde[205] în d y a d ă, iar apoi la fel în t r i a d ă şi în seria numerelor), dacă definim, spun ⟨pythagoreii⟩, l i n i a, nu trebuie s-o numim „cantitatea care-şi află extinderea într-o singură dimensiune", ci tocmai linia este prima extensie.

Ierarhii spaţiale şi calitative

56. ARISTOTEL, *Despre cer* II (B), 2, 284 b 6.
[58 B 30 DK (in fine)]

De vreme ce, susţin unii, există ceva l a d r e a p t a şi l a s t î n g a cerului, aşa cum afirmă cei numiţi pythagoreii (căci a lor este această enunţare) ⟨...⟩

ARISTOTEL, *Despre cer* 285 a 10.
[58 B 31 DK]

De aceea s-ar putea minuna cineva de pythagorei, fiindcă vorbesc doar despre aceste două principii şi anume ⟨ceea ce vine la⟩ d r e a p t a şi ⟨ceea ce vine la⟩ s t î n g a, dar au lăsat de o parte cele patru regiuni, — şi anume : cerul de sus, cel de jos, cel din faţă şi cel dindărăt, deşi acestea nu sînt părţi mai puţin însemnate. Este clar deci că polul[206] invizibil este cel de sus. Iar ⟨făpturile⟩ ce locuiesc a c o l o

se află în emisfera de sus și lîngă cei de la dreapta, pe cîtă vreme noi ne aflăm în emisfera de jos, lîngă cei de la stînga; tocmai contrariul celor afirmate de pythagorei. Căci ei ne fac să locuim ⟨regiunea de⟩ sus și în partea dreaptă, iar pe cei de acolo îi situează în partea de jos și la stînga.

SIMPLICIUS [în comentariul la acest pasaj]

[392, 18]

Așa cum ne informează el însuși [i. e. Aristotel], in a doua carte a culegerii sale de *Opinii pythagoreice*, aceștia spun că există o parte de sus a cerului întreg și o parte de jos. Partea de jos a cerului este la dreapta, cea de sus fiind la stînga, iar noi sîntem în regiunea de sus. (386, 20) Așadar, ceea ce vine la dreapta, în sus și în față căpăta la ei denumirea de „bine", iar ceea ce vine în jos și înapoi ziceau că este răul, precum ne informează însuși Aristotel [fr. 200 R].

57. ARISTOTEL, *Metaph.* XII (Λ), 7, 1072 b 30.

[58 B 11 DK]

Cît privește pe aceia care socot, precum și pythagoreii și Speusippos, că Frumosul cel mai presus și Binele suprem nu există în obîrșia lucrurilor[207], întrucît principiile plantelor și animalelor sînt cauzele, dar Frumosul și Desăvîrșitul se află în cele care derivă din aceste ⟨principii⟩, ei nu-și formează o părere corectă ⟨judecînd astfel⟩.

58. ARISTOTEL, *Metaph.* I (A), 6, 987 b.

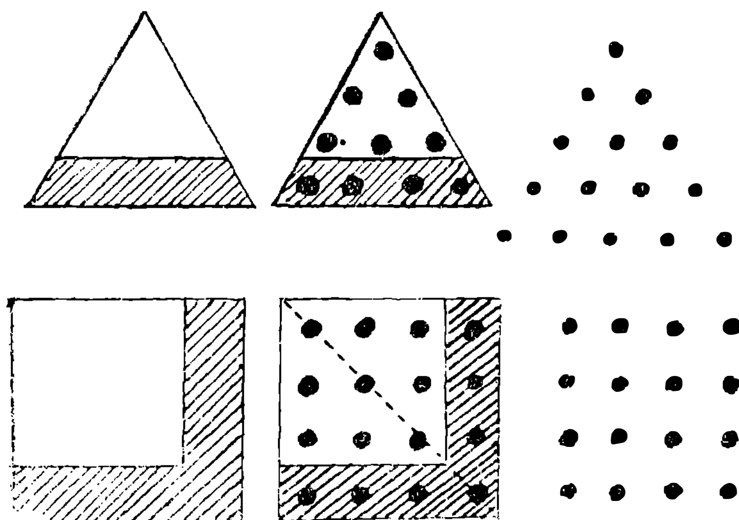
Deoarece pythagoreii spun că lucrurile existente ființează prin imitarea [*mimesis*⟩ numerelor, Platon ⟨afirmă că există⟩ prin participare, transformînd doar termenul. Însă problema de a preciza ce ar fi *participarea* sau *imitarea* Ideilor au lăsat s-o cerceteze îndeobște altcineva.

Puncte, linii, planuri și volume

59. SPEUSIPPOS [citat în *Theologumena Arithmeticae* p. 84, 10 de Falco.]

[RAV. 319. Cf. și 44 A 13 DK]

Căci 1 este punctul, 2 linia, 3 triunghiul, iar 4 piramida. Acestea toate sînt cele dintîi, principiile obiectelor individu-



Sus: Numere triunghiulare: $\frac{n(n+1)}{2}$

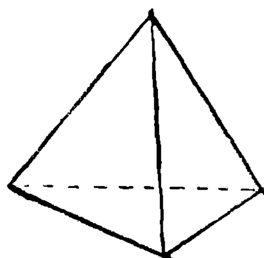
Jos: Numere pătrate: n^2

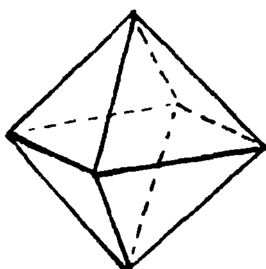
ale din aceeaşi clasă, ⟨...⟩ şi aceleaşi ⟨elemente⟩ intervin şi în geneză[208]: căci dintîi vine în ordinea mărimii punctul, în al doilea rînd linia, în al treilea rînd suprafaţa, în al patrulea volumul [„solidul"].

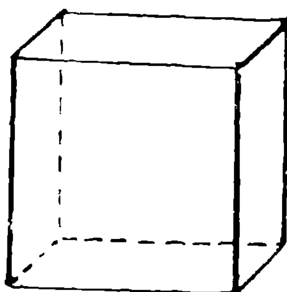
60. ARISTOTEL, *Metaph.* XIV (N), 3, 1090 b 5.

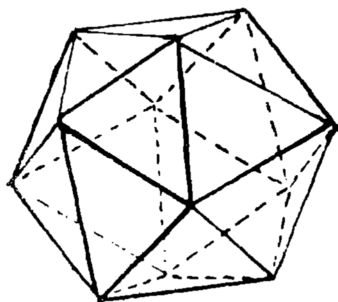
[58 B 24 DK; 320 RAV.]

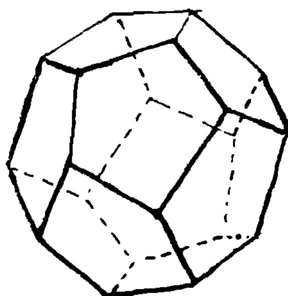
Unii gînditori, pornind de la observaţia că punctul este limita şi extremitatea liniei, aceasta la rîndul ei este limita suprafeţei, iar suprafaţa este limita volumului [a corpului „solid"][209], consideră că trebuie să existe „fiinţe" [obiecte ale firii] de acest soi.











Cele cinci poliedre regulate (figuri „cosmice")

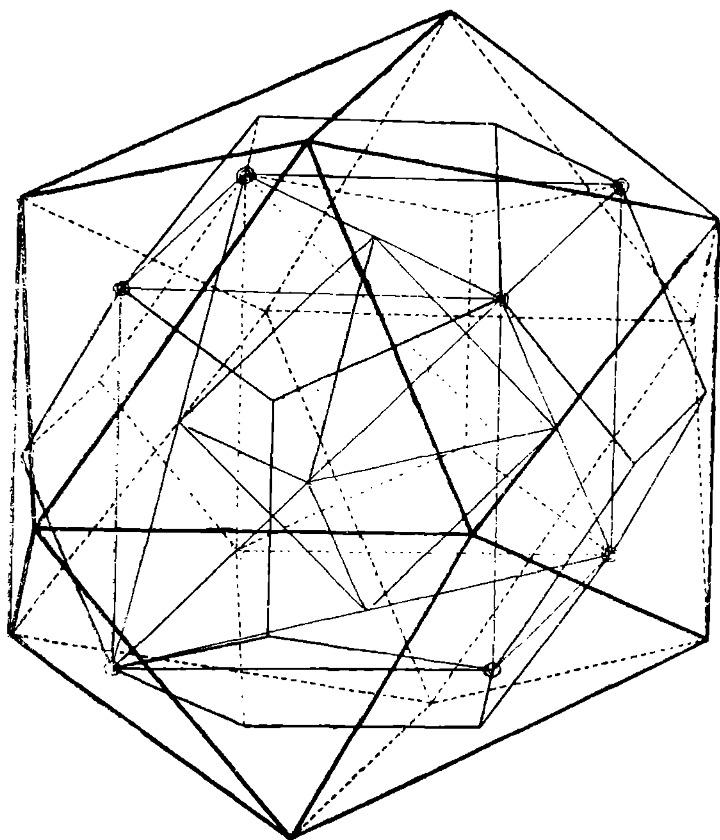
61. ARISTOTEL, *Metaph.* VII (Z), 2, 1028 b 16.
[58 B 23 DK; 405 RAV.]
Unii sînt de părere că limitele corpurilor, adică suprafaţa, linia, punctul şi unitatea — sînt substanţe şi chiar într-un grad mai mare decît corpul sau volumul [„solidul"].

62. ARISTOTEL, *Despre suflet* I (A), 4, 409 a 4.
[321 RAV.]
Fiindcă, spun ei, mişcarea unei linii construieşte planul, cea a punctului face linia, la fel mişcările unităţilor vor fi linii. Căci punctul este o unitate care are poziţie.

63. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* X, 281
[322 RAV.]
Unii spun că un corp [solid] este construit dintr-un singur punct, iar acest corp, supus unei fluxiuni[210], desăvîrşeşte planul, care, la rîndul său, mişcîndu-se în adîncime, generează corpul cu extindere tridimensională. Dar această opţiune a pythagoreilor se deosebeşte de concepţia înaintaşilor.

64. THEO SMYRNAEUS 97, 17 Hiller.
[324 RAV.]
A şasea ⟨tetradă⟩ este a celor care cresc. Sămînţa este analogă Unităţii şi punctului; creşterea în lungime analogă d y a d e i [„doimei"] şi liniei, creşterea în lăţime t r i a d e i şi planului, creşterea în grosime ⟨adîncime⟩ unui corp solid.

65. ARISTOTEL, *Metaph.* VII (Z) 11, 1036 b.
[cf. 58 B 25 DK]
Însă de vreme ce lucrul acesta pare a fi cu putinţă, doar că nu este limpede în ce cazuri anume, unii cugetători sînt nedumeriţi chiar cu privire la cerc şi la triunghi, socotind că nu se cuvine să le definim prin linii şi prin continuu[211], ci trebuie să le considerăm aşa cum se vorbeşte despre carnea şi oasele unui om sau despre arama şi piatra unei statui; ca atare pe toate le reduc la numere, afirmînd că definiţia liniei rezultă din noţiunea de d o i. Cît despre cei care susţin existenţa Ideilor, unii spun că d y a d a este linia în sine, alţii că se suprapune Ideii de linie, căci ⟨în opinia platonicienilor⟩[212] la unele lucruri Ideea se confundă cu exemplarul concret în care se întruchipează ea.



Cele cinci corpuri platoniciene (figuri „cosmice") înscrise unul în celălalt. Pentagrama şi secţiunea de aur

(aşa cum se întîmplă cu d y a d a şi cu Ideea d y a d e i), dar această ⟨suprapunere⟩ nu este valabilă şi pentru linie. De aici rezultă că o singură Idee va fi Ideea mai multor lucruri, care, în mod vădit, sub raportul speciei, rămîn diferite (cum sînt dy a d a şi Ideea d y a d e i). La rezul-

tatul acesta ajung şi pythagoreii. Mai urmează că putem concepe o singură Idee în sine a celorlalte Idei, ceea ce înseamnă că celelalte ‹înţelesuri› nu fiinţează ca Idei şi astfel toate lucrurile vor fi reduse la o singură unitate.

Astronomie şi numere stihiale

Una din vederile de ansamblu ale învăţăturii pythagoreice despre cer este inclusă de Aristotel în pasajul din cartea I(A), 5 redat la noi în fragmentul 23. Acolo se vorbea despre simbolul atotcuprinzător, „desăvîrşit" al numărului 10 şi se făcea o trimitere la alte pasaje unde Stagiritul ar fi expus cu mai multă precizie detaliile acestei concepţii. În ciuda faptului că s-au pierdut lucrările aristotelice, consacrate în mod special pythagorismului, cîte ceva din ansamblul unei doctrine de natură astronomică poate fi reconstituit din fragmentele care urmează.

66. ARISTOTEL, *Despre cer* II (B), 13, 293 a 18.
[58 B 37 DK; 329 RAV.]

Pe cîtă vreme cea mai mare parte a oamenilor spun că ‹pămîntul› este aşezat în mijlocul Universului ‹...›, filosofii din Italia, cei numiţi pythagorei, susţin teoria contrară. Ei spun că în centru [„la mijloc"] este focul, iar pămîntul fiind unul dintre aştri face ‹să se perinde› ziua şi noaptea prin deplasarea sa circulară[213]. Mai întocmesc ‹în teoria lor›[214] şi alt pămînt, care se află în poziţie opusă faţă de al nostru şi îl numesc „Anti-pămînt", întrucît ei nu caută să pună de acord teoriile şi cauzele cu fenomenele cereşti, ci, mai degrabă, prin raportarea fenomenelor la unele teorii şi opinii ale lor încearcă să le armonizeze cosmic, ‹acordîndu-le cu gîndirea teoretică›. Numeroşi alţi ‹cercetători› nu ar fi totuşi de aceeaşi părere, nevrînd să dea pămîntului poziţia centrală şi neacordînd crezare observării fenomenelor, ci mai de grabă sprijinindu-se pe cele deduse din teorii. Căci, aşa cum socotesc ei, se cuvine lucrului cel mai preţuit locul cel mai de preţ; iar focul este mai preţios decît pămîntul, la fel cum limita este mai preţioasă decît ceea ce se află în poziţie intermediară. Or, marginea exterioară [„circumferinţa"][215] şi centrul [„mijlocul"] sînt limite. Judecînd astfel analogic, ei consideră că nu pămîntul se află în centrul sferei, ci mai degrabă focul. (b) Mai aduc încă pythagoreii şi alt argu-

ment, dedus din credinţa lor că cel mai de frunte loc al întregului Univers se cuvine să fie vegheat. Şi acesta e tocmai centrul, pe care-l numesc „veghea lui Zeus"[216], un loc în care se află focul, termenul *centru* fiind folosit de ei în mod absolut, ca şi cum centrul unei figuri geometrice ar fi totodată şi al unui lucru din natură. Totuşi, precum se întîmplă şi la vieţuitoare, la care nu este acelaşi mijlocul trupului şi centrul vieţii, mai degrabă astfel trebuie să concepem cerul întreg ‹—sub raportul ierarhiei părţilor›.

67 a. AËT II, 29, 4 (D. 360).
[58 B 36 DK]
Unii pythagorei — potrivit cercetării aristotelice şi după cum declară Philippos din Opus[217] — arătau că ‹eclipsa de lună› se întîmplă din cauza reflectării luminii şi a interpunerii unui corp ceresc, acesta fiind o dată pămîntul şi altă dată Anti-pămîntul. Dar, dintre cei mai recenţi, unii susţin părerea potrivit căreia ‹fenomenul are loc› după cum se propagă focul ‹din lună›: se aprinde puţin cîte puţin după o anumită rînduială, pînă ce ne dă strălucirea de lună plină, iar apoi, în mod analogic, văpaia lui se micşorează pînă la conjuncţia ‹corpurilor cereşti›[218], cînd se stinge cu totul.

67 b. ARISTOTEL, *Despre cer* II (B), 13, 293 b 15.
[58 B 37 a DK]
Aşadar, despre poziţia pămîntului unii au această părere, la fel în legătură cu repaosul sau mişcarea lui. Însă nu concep toţi în acelaşi mod fenomenele. Ci ‹învăţaţii aceia›, cîţi afirmă că pămîntul este aşezat în centrul Universului, susţin că se mişcă în cerc împrejurul centrului şi nu numai acesta, dar şi Anti-pămîntul, aşa cum s-a spus mai înainte [cf. şi ARISTOTEL, *Meteorol.* A, 8345 a 13].

68. AËT. III, 1, 2 (D. 364).
[58 B 37 c DK]
Unii dintre pythagorei au spus că ‹dîra lăsată de Calea Lactee› reprezintă combustia definitivă a unui astru, după ce ar fi căzut din aşezarea sa. Iar locul pe unde s-a prăbuşit, mistuindu-se într-o mişcare circulară ‹păstrează dîra lui› în urma unei învăpăieri, precum a fost şi arderea lui

Phaeton[219]. Unii însă mai susţin că pe acolo trecuse la început cursul soarelui. Alţii mai presupun în sfîrşit că este o imagine provenită din reflectarea soarelui care-şi frînge razele <...> de bolta cerească, întocmai ca în oglindă[220], aşa cum arată şi curcubeul, prin reflexia luminii solare pe norii cereşti. [Cf. de asemenea fragm. 41, 10 DK din Oinopides — cu referirile din *Meteorol.* A, S, 345 a 13].

69. ARISTOTEL, *Despre cer* II (B), 9, 290 b 12.

[58 B 35 DK; 330 RAV.]

Din toate acestea reiese că teoria după care armonia se naşte odată cu mişcările astrelor [prin ceruri], iscîndu-se sunetele în consonanţă[221], deşi a fost enunţată cu ingeniozitate şi eleganţă, nu este adevărată — aşa cum stau lucrurile. Dar unora li se pare o necesitate să se producă sunetul cînd se rotesc atît de mari corpuri cereşti, de vreme ce există şi unul al corpurilor din regiunea noastră care nu au mase comparabile şi nici nu se deplasează[222] cu o repeziciune la fel de mare. Cu atît mai mult, rotindu-se cu asemenea iuţeală, soarele şi luna, odată cu celelalte astre, atît de numeroase şi atît de mari, este cu neputinţă să nu se işte o rumoare[223] de o intensitate neînchipuită. Bizuindu-se pe acest raţionament şi socotind că vitezele corpurilor cereşti, <deduse> din evaluarea distanţelor <acestora>[224], se află în aceleaşi raporturi cu intervalele de consonanţă, ei spun că se produce un sunet armonios cînd se rotesc astrele pe orbita lor. Deoarece însă li se pare ilogic să nu auzim în acelaşi timp tonalităţile armoniei, susţin, pentru a lămuri cauza fenomenului, cum că sunetul acesta[225] se află în auzul nostru de îndată ce ne naştem, astfel încît nu poate fi deosebit de tăcere — fenomenul opus — de vreme ce sunetele şi tăcerea se disting între ele numai prin contrastul care le opune. Ca atare, întocmai precum li se pare bronzarilor, de pe urma deprinderii cu zgomotul de ciocane, că nu se mai distinge tăcerea, la fel se întîmplă şi cu oamenii. [Cf. de asemenea ALEXANDROS, *Comentariul la Metafizica lui Aristotel* (75, 15)]:

Aminteşte Aristotel [fr. 202 Rose] în a doua carte „Despre

opiniile filosofilor pythagorei" de ordinea ce domnește în ceruri, pe care o întocmeau din numere.

[Referitor la „ordinea" (*taxis*) cerească, vezi de asemenea teoria lui Eudemos, derivată din Anaximandros — 12, A, 19, DK].

70. SIMPLICIUS, *De caelo* 511, 26.
[58 B 37 DK; 331 RAV.]

În centrul Universului spun că este focul, iar în jurul centrului se rotește Anti-pământul, fiind el însuși un pămînt și numindu-se astfel deoarece ființează ca ceva opus acestui pămînt (al nostru). Iar după Anti-pămînt vine pămîntul nostru, rotindu-se de asemenea în jurul centrului; după pămînt vine luna. Căci așa ne informează însuși ⟨Aristotel⟩ în lucrarea sa „Despre pythagoricieni" [Arist. fr. 204 Rose]. Pămîntul, (arată el), fiind unul dintre astre, mișcîndu-se în jurul centrului, face să apară ziua și noaptea, în funcție de poziția sa față de soare. Iar Anti-pămîntul, cum se mișcă în jurul centrului pe urmele acestui pămînt, nu este văzut de noi, fiindcă se interpune mereu vederii noastre massa pămîntului [care-i stă în cale] ... Întemeindu-se așadar pe raționamentul că decada este numărul desăvîrșit au vrut s-aducă pînă la zece numărul corpurilor care gravitează în cerc. Astfel, zice filosoful, după ce au stabilit că sfera stelelor fixe[226] ar fi una singură, iar planetele ar fi șapte, apoi venind pămîntul nostru, au împlinit decada cu Anti-pămîntul[227]. Așa a expus însuși Aristotel doctrina pythagoreilor. Dar cei care se țineau în mod mai autentic de învățăturile sectei consideră focul, situat în mijlocul ⟨întregului Univers⟩ forța demiurgică dătătoare de viață, care încălzește din centru părțile mai reci ale pămîntului. De aceea unii îl numesc „Turnul lui Zeus" — așa cum a consemnat însuși Aristotel în [cartea] „Despre pythagoricieni" — , iar alții „Veghea lui Zeus", cum spune filosoful în acest pasaj. În sfîrșit, îl mai numesc unii „Tronul lui Zeus", așa cum ne informează alte izvoare. Și mai ziceau că pămîntul este un astru, întrucît trebuie socotit și el un instrument ⟨de producere⟩ a timpului: fiindcă tocmai *aceasta* este cauza care determină zilele și

nopţile. Face [să răsară] ziua, fiind luminată regiunea care priveşte soarele; iar noaptea se întinde după cum apare conul de umbră ce se desprinde în urma sa[228]. Iar unii pythagorei dădeau numele de Anti-pămînt lunei[229], tot aşa cum i se mai spune pămîntului „cel eteric".

Raven, *op. cit.*, p. 259—261, încercînd să confrunte ansamblul mărturiilor despre *Anti-pămînt* şi despre *focul din centrul Universului* (ca noţiune care distonează cu concepţia geocentrică), reproduce în paralel fr. 44,7 DK din Philolaos (propriu-zis Aëtios II, 7, 7). Acolo se vorbeşte de un foc, „vatra Universului" şi „Casa lui Zeus", corelativ cu alt foc periferic, învăluind ca o circumferinţă întregul Univers. În ciuda unor păreri diferite (cf. de ex. H. Richardson, CQ 20 (1962), p. 119), savantul englez consideră că teoria geocentrică este cea mai veche, iar speculaţiile despre focul central ar aparţine pythagorismului mai nou.

71. ARISTOTEL, *Fizica* IV (Δ), 10, 218 a 35—218 b 20. [Cf. 58 B 33, DK]

Unii spun că timpul este mişcarea întregului [Univers], alţii că este însăşi *sfera*. Totuşi timpul fiind *partea* unei mişcări circulare nu poate fi considerat [doar] această mişcare, căci s-a luat [în considerare] numai o parte a mişcării, de tip circular, nu circumferinţa [întreagă] în mişcare[230]. Pe deasupra, dacă ar exista mai multe ceruri, timpul ar fi mişcarea unuia oarecare dintre acestea (orice alegere fiind la fel de bună), astfel încît ar coexista mai multe timpuri. Pe de altă parte, celor ce au susţinut această concepţie li s-a părut că sfera întregului este timpul, întrucît toate există în timp şi în sfera întregului; dar această enunţare este prea facilă ca să merite să-i examinăm consecinţele imposibile.

AËT. I, 21, 1 (D. 318).

Pythagoras afirmă că timpul este sfera ce cuprinde [Universul].

72. EUDEMOS, fr. 51, apud Simplicius, *Phys.* 732, 26. [58 B 34 DK; 272 RAV.]

Ar putea cineva să stea la îndoială dacă timpul în devenirea sa este acelaşi, cum susţin unii sau dacă nu ⟨ar fi identic⟩, mai ales atunci cînd s-ar încrede în pythagorei. De s-ar nimeri în aşa fel încît să revină [mereu] aceleaşi întîmplări după număr şi eu atunci voi cuvînta din nou

cu bagheta în mînă pentru voi cei aşezaţi la fel în jurul meu — cum sînteţi acum — şi celelalte vor fi asemenea, rînduite în acelaşi chip, toate aşa cum se află în prezent şi se va considera cu temei că t i m p u l e s t e acelaşi. Căci mişcarea fiind una singură şi aceeaşi, ceea ce vine mai înainte şi ceea ce vine ulterior, din multele întîmplări identice, nu este decît unul şi acelaşi lucru şi există un număr al acestora. Toate deci sînt aceleaşi, astfel încît şi timpul [este identic întru totul cu sine însuşi].

Sufletul

Raven, *op. laud.* p. 261—262, fragmentele 333—336, consideră în mod întemeiat că teoriile pythagorice despre suflet nu sînt unitare. Drept concept cardinal el pune în fruntea diferitelor enunţuri optica de maturitate a discipolilor sectei din secolul V, potrivit căreia „o anumită m o d i f i c a r e a n u m e r e l o r însemna dreptatea, c u t a r e î n s e m n a s u f l e t u l ş i r a ţ i u n e a, cutare prilejul potrivit ş.a.m.d." (cf. aşa-zisul „rezumat al doctrinei", prezentat de noi cu fr. 23 (289 şi 333 Rav., 58 B, 4 DK — respectiv Aristotel, *Metaph.* I(A), 985 b 23). La baza unei asemenea concepţii numerice stă omologia dintre acordul psihic (o înstrunare lăuntrică) şi modelul matematic al armoniei muzicale. Se lasă desluşite şi alte reprezentări pythagorice, mai curente, despre suflet.

73. ARISTOTEL, *De anima* I (A), 2, 404 a, 16.
[58 B 40 DK; 334 RAV.]

S-ar părea că şi cele transmise prin spusele pythagoreilor conţin aceeaşi idee. Căci unii din şcoala lor spuneau că sufletul e alcătuit din firele unei pulberi[231] împrăştiate prin văzduh; alţii [afirmau] că este ceea ce pune în mişcare [pulberea]. Vorbeau despre aceste [„fire"] deoarece se vede neîndoios cum se mişcă neîncetat, chiar dacă vîntul ar lipsi cu desăvîrşire.

74 a. ARISTOTEL, *De anima* I (A), 4, 407 b 27.
[335 RAV.]

S-a mai transmis şi altă concepţie despre suflet. Unii spun că este un fel de a r m o n i e [acord al tonalităţilor]: căci armonia este un amestec[232] şi o potrivire a unor contrarii, la fel cum şi trupul este alcătuit din contrarii [cf. Philolaos 44 A, 23 DK].

74 b. — *Politica* VIII (B), 5, 1340 b 18.
[58 B 41 DK]

Din această cauză mulți înțelepți spun că sufletul este armonie iar alții că ar fi înzestrat cu armonie.

74 c. PLATON, *Phaidon* 85 E—86 A.

Socrate — Poate că ți se înfățișează ție adevărul; spune-mi în ce privință consideri argumentarea insuficientă? —Simias— În următoarea privință anume, răspunse acesta: despre armonie[233], la fel ca despre liră și despre corzile ei, ar putea cineva să dezvolte același raționament, care se potrivește și sufletului. Cum că și armonia este ceva incorporal, nevăzut, preafrumos și zeiesc într-o liră înstrunată. Dar lira însăși cu strunele ei sînt corpuri și aspecte corporale, alcătuiri pămîntene, de o ființă cu ceva supus morții[234]. Să presupunem acum că cineva ar sparge lira și ar tăia sau ar smulge corzile ⟨...⟩.

75. ARISTOTEL, *De anima* I (A), 3, 407 b 20.
[58 B 39 DK]

Iar unii se încumetă numai să spună ce fel de lucru este sufletul, însă nu precizează deloc definițiile referitoare la trupul care-l primește. Ca și cum ar fi cu putință, după miturile pythagoreice[235], ca orice suflet, la întîmplare, să intre în orice trup.

76*. ARISTOTEL, *De sensu* 5, 445 a 16.
[58 B 43 DK]

Ceea ce spun anumiți pythagorei nu este întemeiat rațional: susțin anume că unele viețuitoare se hrănesc doar cu mirosuri [cf. Diogenes Laërtios IX, 43 și Democrit 68 A, 28, 29, DK].

Simboluri și prescripții acusmatice

77. PORPHYRIOS, *De vita pythagorica* 37.
[276 RAV.]

Existau două forme ale învățăturii lui: un grup de discipoli primea numele de „matematici", iar celălalt purta numele de „acusmatici". „Matematicii" erau aceia care

învățaseră o expunere amănunțită, pe larg și cu precizie, a cunoștințelor, „acusmaticii" fiind cei care ascultaseră numai preceptele grupate pe capitole, strînse pe scurt, fără expunerea[236] lor mai precisă.

78. IAMBLICHOS, *Protrepticul* 21 [p. 106, 18 Pist.]. [58 C 6 DK; 275 RAV.]

Acestea să fie regulile [simbolurile][237] la care trebuie să cugetăm:

(1) Dacă ai ieșit pentru a merge într-un templu mai întîi să te închini și pe drum [între timp] să nu spui și să nu faci nimic din cele obișnuite în viața de fiecare zi.

(2) În timpul unei călătorii[238] nu trebuie să intri într-un templu, nici să te închini defel, chiar de te-ai afla în trecere prin fața porților.

(3) S-aduci jertfele și să te închini desculț.

(4) Să te abați din largul drumurilor [mari] și să umbli pe cărări [înguste].

(5) Să te abții de [a mînca] din peștele cu coada neagră [*Oblata melanura*], căci este privegheat de zei htonieni.

(6) Urmează divinitățile și stăpînește-ți limba mai înainte de toate [celelalte].

(7) Să te închini venerînd[239] vuietul cînd suflă vînturile.

(8) Să nu zădărești focul cu o sabie.

(9) Îndepărtează de tine orice fel de substanță acidă.

(10) Dă o mînă de ajutor unui om ce încarcă povara[240] dar nu ajuta pe cel care o pune jos.

(11) Cînd te încalți, leagă mai întîi sandala pe dreptul[241], iar la spălarea picioarelor începe cu stîngul.

(12) Nu vorbi despre subiecte pythagoreice fără lumină.

(13) Să nu calci peste un jug.

(14) Cînd ai plecat de acasă [în călătorie] să nu privești înapoi, căci se iau Erinyile [Furiile] după tine.

(15) Nu urina cu fața spre soare.

(16) Să nu ștergi scaunul cu surcele de pin.

(17) Crește un cocoș, dar nu pentru sacrificii[242], căci este consacrat lunii și soarelui.

(18) Să nu te așezi pe banița ⟨de grîne⟩ [*choinix*].

(19) Nu hrăni pe lîngă tine o <pasăre> răpitoare.
(20) La drum să nu spargi lemne.
(21) Nu primi rîndunica sub streaşina casei, ca să nu-şi facă la tine cuib.
(22) Să nu porţi inel.
(23) Nu grava pe un inel portretul unui zeu.
(24) Să nu te uiţi în oglindă la lumina opaiţului.
(25) Nu te arăta neîncrezător faţă de vreo minune zeiască sau cînd e vorba despre hotărîrile divine.
(26) Nu te lăsa cuprins de o veselie nestăpînită.
(27) În timpul unui sacrificiu să nu-ţi tai unghiile[243].
(28) Să nu-ţi dai dreapta oricui prea uşor.
(29) Cînd te scoli din pat strînge aşternutul şi netezeşte locul [în care ai stat întins].
(30) Nu mînca inimă de animal[244].
(31) Nu mînca [de asemenea] creier.
(32) Scuipă deasupra firelor tunse din părul tău şi peste rămăşiţele unghiilor tale tăiate.
(33) Să nu mănînci plătică.
(34) Nu lăsa în cenuşă vreo urmă întipărită de oală.
(35) Nu te apropia pentru împreunare de o femeie care poartă vreo podoabă de aur.
(36) Să preţuieşti mai mult haina şi tribuna oratorului, mai degrabă decît haina şi simbria de trei oboli[245].
(37) *Să te abţii de la grăunţele de bob.
(38) Sădeşte floarea de nalbă, dar fereşte-te s-o mănînci.
(39) Abţine-te de a mînca din carnea făpturilor vii.

Alte simboluri la Iamblichos, *V.P.* 109, 152–156, Diog. Laërt. VIII, 17–19; Hippol., *Ref.* VI, 25–27.

Celelalte informaţii referitoare la „simboluri" pythagoreice ne arată, în mod diferenţiat, cum erau interpretate aceste prescripţii neomogene fie ca *semne simbolice*, fie ca interdicţii.

S-a încercat astfel, de-a lungul primelor secole de vieţuire a comunităţilor sectei, să se obţină cristalizarea unui cod al învăţăturilor nescrise, interpretate pe baza reconsiderării unor superstiţii populare, la care se adăugau unele reguli mai elevate, alcătuind laolaltă un tipar al gesturilor din comportamentul de fiecare zi, prin care adepţii se puteau recunoaşte între ei (sensul de bază, cel mai răspîndit, al termenului *symbolon* = semn de recunoaştere).

79. IAMBLICHOS, *De vita pythagorica* 18(82–86).
[58 C 4 DK]

Filosofia sectei *acusmaticilor* este alcătuită din *acusmate* [„precepte de ascultare"] nedemonstrabile și în afara unui *logos* [fără discursivitate][246], învățîndu-i pe oameni cum că *astfel* trebuie să acționeze și arătîndu-le de asemenea celelalte, cîte se păstrau din spusa lui. Pe acestea încearcă să le respecte întocmai ca pe niște credințe divine, înșiși ⟨adepții⟩ prefăcîndu-se că n-au venit de la ei spusele și trebuie rostite astfel, considerînd înadins că din rîndurile lor se poartă cu cea mai înaltă cumințenie numai aceia care au știut să țină cele mai multe *acusmate*. Deci toate cele care se cheamă „învățăturile de ascultare" [*akusmata*] se împart in trei specii: unele tîlcuiesc *ce este* [un anumit semn][247], altele *ce este mai presus*, altele *ce trebuie* să faci sau să nu faci. Deci se includ între acelea care te învață „ce este", pildele de acest fel: ce sînt Insulele Fericiților? [Tîlcul]: Soarele și luna. Ce este oracolul din Delfi? *Tetraktys*-ul, cel care înseamnă tocmai armonie, în care se află și Sirenele[248]. Apoi, dintre cele care sînt mai presus avem tîlcuri de felul acesta: care ar fi lucrul cel mai drept? Să oficiezi un ritual de jertfire. Cea mai înaltă înțelepciune? Numărul și în al doilea rînd cel care a dat nume lucrurilor. Dar cea mai iscusită înțelepciune[249] de la noi? Medicina. Cel mai frumos lucru? Armonia. Cel mai puternic lucru? Chibzuința [*gnome*]. Cel mai bun? Fericirea [*eudaimonia*]. Care ar fi spusa cea mai adevărată? Că oameni sînt ticăloși. Din această cauză susțin că el însuși [Pythagoras] lăudase pe Hippodamos, poetul din Salamina [sau din Samos][250], care făcuse următoarele versuri:

O, divinități de unde sînteți? cum de-ați ajuns asemenea făpturi?
Oameni, voi de unde sînteți? cum ați ajuns așa de răi?

Acestea sînt *acusmatele* și cam de acest gen este învățătura lor. Căci fiecare din exemplele de acest fel semnifică ce este mai presus și această înțelepciune se identifică întocmai cu *sofia* celor șapte înțelepți[251]. Căci și aceia nu căutau ce este *binele*, ci doar care ar fi cel mai presus

[bine]; la fel nu [se întrebau] ce este dificultatea, ci se întrebau: care ar fi lucrul cel mai dificil? [Răspuns] „Cunoaşterea de sine" şi nu se întrebau ce înseamnă un lucru lesnicios, ci anume: care ar fi cel mai lesnicios? „Să recurgi la deprindere"[252]. O înţelepciune de acest fel urmau şi *acusmatele* înfăţişate. Căci asemenea cuvinte deveniseră cele dintîi spuse [atribuite] lui Pythagoras. Cît priveşte acele *acusmate* referitoare la ce trebuie să faci şi ce nu trebuie făcut, ele se înfăţişează în felul acesta. De pildă „trebuie să faci copii", fiindcă trebuie să laşi după tine slujitori ai divinităţii. Sau: „trebuie să te încalţi mai întîi cu dreptul". Sau: nu se cade să umbli pe drumuri bătute de norod, nici să te speli cu apa dintr-un vas de lustraţii sau să te scalzi în baia publică. Căci în toate aceste împrejurări nu se ştie neîndoios dacă cei care se folosesc în comun [de apă sau de drumuri] păstrează curăţenia. (84) Iată şi alte *acusmate*. Să nu ajuţi pe unul care descarcă povara. Fiindcă nu trebuie să fii tu cauza lipsei de trudă, ci se cade să pui umărul pentru a încărca povara[253]. Să nu te apropii de o femeie care poartă aur, pentru a face copii cu ea. Să nu vorbeşti fără lumină[254]. S-aduci zeilor libaţii [vărsînd prinosul] în dreptul toartei vasului, pentru a fi de bun augur şi ca să nu se bea din aceeaşi margine. Să nu porţi chipul zeităţii însemnat pe inel, ca să nu se pîngărească; căci este un odor venerabil[255], care trebuie păstrat în casă. Nu trebuie să-ţi prigoneşti cumva soţia, căci este rugătoare [sacră]; de aceea o aducem de la vatra căminului şi este luată cu dreapta[256]. De asemenea, să nu jertfeşti cocoşul alb, căci este rugător, consacrat Lunii; de aceea tocmai vesteşte ora[257]. (85) Şi să nu dai nici un sfat care nu ar fi doar spre binele celui sfătuit; căci este sacră sfătuirea. Sînt bune trudele, iar plăcerile de orice fel sînt un rău. Căci trebuie să fie mustraţi [pedepsiţi] cei care vin pentru pedeapsă[258]. Desculţ trebuie s-aduci jertfă şi să te apropii de cele sfinte. Nu trebuie să te întorci din drum cînd mergi la templu, fiindcă nu se cuvine să faci din zeitate o îndeletnicire lăturalnică. Este bine să sfîrşeşti ca unul ce rabdă, primind rănile în faţă, iar dacă vei face altfel

⟨soarta⟩ îți va fi potrivnică. Sufletul omului nu intră în acele viețuitoare dintre care, după datină, se aduc jertfele. De aceea le este îngăduit să mănînce doar din carnea unor animale de jertfă (⟨acelora⟩ cărora li se cuvine să mănînce [carne]), dar să nu guste carnea nici unui alt animal. Așa sînt [lăsate] unele *acusmate*. Iar cele care au o cuprindere mai mare se referă la sacrificii: ocaziile în care trebuie făcute și toate celelalte [...][259]. Se mai referă la strămutarea [sufletelor] din această lume și la îngropăciune — cum trebuie să te îngropi. (86) La unele precepte se adaugă *din ce cauză* trebuie ⟨să procedezi într-un anumit fel⟩. Așa de pildă: că trebuie să faci copii, ca să lași în locul tău un alt slujitor al zeului. Dar pentru anumite precepte nu se mai dă nici o explicație. Și unele tălmăciri adăugate vor da impresia că se contopesc îndată cu fapta; altele țintesc mai departe, așa cum se întîmplă cu interdicția de a frînge pîinea, stipulată fiindcă n-ar fi de folos pentru judecata din Hades[260]. Iar tălmăcirile adăugate pentru a se obține un sens verosimil[261] în legătură cu asemenea precepte nu sînt pythagoreice, ci reprezintă sofismele unora care fac speculații din afară[262] și încearcă să adauge o explicație apropiată de adevăr, cum ar fi cea referitoare la interdicția formulată chiar acum [în cele de mai sus]: de ce nu trebuie să frîngem pîinea. Căci unii mai spun și astfel: a fost lăsată interdicția fiindcă cel care adună oamenii nu trebuie să „împrăștie" adunarea. Deoarece, în vechime, după obiceiul barbar, toți tovarășii ⟨unei confrerii⟩[263] se adunau în jurul unei singure pîini. Iar alții pretind că nu trebuie să facă un asemenea gest prevestitor cel care la început frînge pîinea și o fărîmițează împreună cu ceilalți. Iar dintre figurile solide Pythagoras considera că cea mai frumoasă este s f e r a, dintre suprafețele ⟨plane⟩ c e r c u l. Și bătrînețea poate fi asemuită cu cele care se află în scădere; dimpotrivă, tinerețea și creșterea sînt același lucru. Sănătatea înseamnă păstrarea formei, boala distrugerea ei. Despre sare zicea că trebuie pusă pe masă, pentru a ne aminti de ce este drept; fiindcă sarea conservă tot ceea ce primește și ia naștere din cele mai curate [elemente]: soarele și marea.

(36) Alexandros afirmă că toate acestea le-a găsit el în *Comentariile pythagoreice*, cele care urmează ‹mai departe› după ele, fiind aflate de Aristotel.

80. PORPHYRIOS, *V. P.* 41.
[58 C 2 DK]

Rostea unele învăţături într-o formă figurat-simbolică şi mistică[264], iar pe acestea le-a consemnat pe larg Aristotel [fr. 196 Rose]. De pildă, faptul că marea o numea lacrimă şi constelaţia Urselor — „mîinile Rheei", iar Pleiadele se numeau „lira muzelor", planetele „cîinii Persephonei", sunetul iscat de lovirea bronzului era un glas al unuia dintre *daimoni*, închis în aramă.

AELIAN., *Varia Historia* IV, 17. Zicea că cel mai sfînt [lucru, dintre plante] este frunza de nalbă. Iar dintre toate numărul este cel mai înţelept lucru; în al doilea rînd cel care a pus nume lucrurilor. Iar despre cutremur, stabilind obîrşia [fenomenelor], obişnuia să spună că nu este altceva decît o întîlnire a celor care tocmai au murit; apoi că irisul [din alcătuirea] ochiului este lumina soarelui[265] şi răsunetul care se repercutează în urechi de mai multe ori este un glas al ‹*daimon*-ilor› mai puternic.

81. ARISTOTEL, *Analiticele posterioare* II (B), 11, 94 b 33.
[58 C 10 K]

Şi dacă tună; [aceasta se întîmplă], precum zic pythagoreii, pentru a fi semn de ameninţare celor din Tartar, ca să se înfricoşeze.

82. ARISTOTEL, *Tratat despre economie* I (A), 4, 1344 a 8.
[57 C 5 DK]

Mai întîi deci sînt legile referitoare la soţie — şi anume [principiul] de a nu-i face nedreptate, căci astfel nici bărbatul nu va fi nedreptăţit el însuşi. Acest [principiu] îl arată şi legea statornicită îndeobşte, precum afirmă pythagoreii: „ca o rugătoare, cum este cea condusă [în mod solemn] de la vatră[266], cît mai puţin trebuie nedreptăţită ‹soţia›".

Secta și membrii ei. Regula disciplinei

În cele ce urmează regrupăm cîteva date semnificative, unele cu simpla indicare a contextului, pentru a scoate în evidență elementele constitutive ale tradiției pythagoreice. Din păcate nu știm care din aceste informații se referă la organizarea veche, autentică, a „sectei" și însuși fondatorul rămîne o figură enigmatică, înconjurată de taina pe care a impus-o el însuși adepților prin regula tăcerii. Multe din izvoarele citate sau reproduse aici sînt tardive. Așa cum reiese din fragmentele tradiției doxografice despre viața lui Pythagoras (cf. fr. 1—16), secta se constituie la un moment dat în grupare politică, de tip aristocratic, organizată pe baza unor idealuri comunitare — confreria de la Crotona —, practica străduindu-se mereu să dea viață conceptului central, de ordine pămîntească modelată după cea cosmică, prin armonie prestabilită (*eu-kosmia* și *harmonia*).

Se instituie astfel o conviețuire cu caracter de ritualism religios. Nu putem ști ce fel de practici se recomandau dar, pe cît se pare, avem de-a face cu o religiozitate mai abstractă: apropierea divinului ca esență fără nume.

83. PLUTARCH., *Viața lui Numa* cap. VIII.

De pe urma acestora mai ales [adică în urma intervenției taumaturgice și acțiunii miraculoase] căpătaseră prestigiu înțelepciunea și cultura bărbatului, cunoscut ca unul care îl frecventase pe Pythagoras. Și la el, așa cum se întîmpla cu filosofia pentru acesta din urmă, în organizarea vieții politice[267] o parte importantă o alcătuiau practicile de apropiere a divinului[268] și de frecventare a sa.

Așa cum reiese și din episodul Kylon, vezi fr. 16, se face o selecție riguroasă a ucenicilor considerați demni să înceapă stadiul de ascultare. Termenul „a fi la ascultare", pentru *ucenicie*, va fi preluat de ordinele monastice creștine, la fel cum practicile de inițiere ale creștinismului, liturghia, catehezele și agapa neofiților conțin o serie de momente inspirate de pythagorism (intuiția lui Isidore Lévy rămîne, în multe privințe, corectă).

84. AULUS GELLIUS, *Nopțile attice* I, 9, 2.

(1) Iată care erau, după cum ni s-au transmis, ordinea și procedura lui Pythagoras — iar apoi a „familiei" adepților care urmează după el[269], — în ceea ce privește normele

de primire şi de instruire a discipolilor. (2) Chiar de la început tinerii care veneau să înveţe erau examinaţi după *fizionomic*[270]. Acest cuvînt vrea să spună că erau cercetate firea şi caracterul oamenilor, încercîndu-se să se stabilească însuşirile intelectuale după expresia şi trăsăturile feţei, ca şi după ţinuta şi înfăţişarea corpului în întregime. (3) Cel care era cercetat de el şi găsit apt, era primit de îndată la învăţătură şi i se prescria un anumit timp de tăcere. Nu se fixa la toţi acelaşi număr de zile, ci fiecare îşi avea *timpul* său, stabilit după capacitatea sa presupusă. (4) Cel ce tăcea asculta cele ce spuneau alţii şi n-avea voie să întrebe dacă nu le înţelegea suficient şi nici să comenteze ceea ce auzise. Timpul de tăcere nu dura la nimeni mai puţin de doi ani. Cei ce se găseau pe acest parcurs de tăcere şi ascultare se numeau *akustikoi* [„auditori"]. (5) După ce învăţaseră lucrurile cele mai grele — tăcerea şi ascultarea — şi începeau să devină erudiţi în acest fel de tăcere care se numea ἐχεμυθία [*ekhemythia*][271], abia atunci aveau voie să vorbească, să întrebe, să scrie ce auziseră şi să-şi spună părerile lor. (6) În această fază ei se numeau *mathematici* (μαθηματικοί), desigur de la disciplinele pe care începuseră să le înveţe şi să le mediteze. Căci vechii greci înţelegeau prin *matematici* geometria, muzica şi celelalte discipline superioare. (7) De aici, împodobiţi cu aceste discipline ale ştiinţei, treceau mai departe la cercetarea alcătuirii Universului şi a principiilor naturii şi atunci se numeau în sfîrşit *fizicieni* (φυσικοί)[272]. (12) Dar nu trebuie să trecem nici peste faptul că toţi cei ce erau primiţi în şcoala pythagoreică puneau în comun tot avutul personal şi toţi banii şi formau o societate indisolubilă[273], aşa cum a fost la noi acea veche tovărăşie care se numea în dreptul roman *ercto non cito*, „moştenire în indiviziune".

85[b]. IAMBL., *V.P.* cap. 15 (64).

Socotind că pentru făptura omenească primul loc îl ocupă educarea simţurilor, mai ales dacă cineva vede figuri şi întruchipări frumoase şi ascultă de asemenea ritmuri şi armonii frumoase, el a instituit mai întîi o

educație prin muzică, folosindu-se de anumite ritmuri și melodii, din care ia naștere armonia resurselor sufletești.

[Ca operație preliminară, de cercetare a candidatului, în cap. 17 din Iamblichos se arată că maestrul culegea informații despre atitudinea „tînărului" față de prieteni și părinți și despre „frecventările" sale („unde zăbovea cu mai multă plăcere", „cu cine împărțea bucuria și suferințele"). Totodată se aprofunda examenul direct al subiectului, „contemplînd felul în care izbucnea în hohote de rîs nelalocul lor, tăcerea și flecăreala inoportună". Urmează celebrul pasaj despre f i z i o g n o m o n i c ă, cu multe locuri paralele la Porphyrios (*V.P.*, p. 23, 15, 20), Hippolytos (*Refutationes* 1, 2, 5), Proclos (*Comment. in Alcib.*, p. 94, 11). De aceea Origenes (*Philos.*, p. 6—9) ii atribuie lui Pythagoras invenția științei care citește în trăsăturile feței : *fiziognomonica*. Cf. de asemenea Lucian (*Vit. Auct.* 3) și expresia lui Apuleius, *De Magia*, p. 48, 13 : „Non ex omni ligno debet Mercurius exsculpi" („Mercur, zeul inițiaților, nu trebuie sculptat din orice fel de lemn")].

86[b]. IAMBL., *V.P.*, cap. 17 (71—72).

Se mai examina de asemenea fața și mersul și întreaga mișcare a trupului. Așadar, cercetîndu-le fizionomia cu acele criterii de cunoaștere ale naturii, ⟨Pythagoras⟩ scotea la iveală semnele manifeste ale unor deprinderi nevăzute din sufletul omenesc. Și pe oricine l-ar fi supus unui asemenea examen, ordona ⟨membrilor⟩ să-l supravegheze timp de trei ani, pentru a dovedi [prin *dokimasie*] cum se comportă ca inițiat și adept sîrguincios al învățăturii.

În timpul *tăcerii* [*siope*] de c i n c i a n i (după unii autori), ucenicul urma să-și dovedească tăria trebuind să-și „stăpînească limba" și să păstreze secretul. În cadrul acestei perioade stadiul preliminar de doi ani era totuși mai dur : eventual fusese inventat pentru a justifica celebrele probe fizice, cunoscute din majoritatea riturilor de inițiere, în mai toate comunitățile tribale, marcînd, printre altele, includerea în neam de ex. circumcizia —, într-o categorie de vîrstă, în clasa războinicilor sau a meșteșugarilor-adolescenți (de ex. la greci *cureții*, de la *kouros*, „adolescent, flăcău"). De acolo referirea din Iambl., cap. 16

(68) la „probele" *(basanoi)* cele mai variate care urmăreau să înfrîngă „lipsa de stăpînire şi aviditatea de posesiune, proprii naturii omeneşti", folosindu-se „corecţiile şi tăieturile executate cu focul şi fierul" pe care un „rău", inapt, nu era în stare să le suporte. Aceste încercări alcătuiau preliminariile procesului mai îndelung de *coarticulare* a făpturii cu *o nouă disciplină*; de acolo termenul *pedartan* sau *metartan*, citat de izvoare (Diog. Laërt. VIII, 20, Iambl., Porph.). Faza următoare, a i n i ţ i e r i i d e c i n c i a n i, asociază păstrarea secretului (*ekhemythia*, virtutea dobîndită de cei care ţineau regula tăcerii) cu „ascultarea" preceptelor de bază. De aici, de la condiţia de ascultare (gr. *akouein*), includerea în clasa de *acusmatici*, asimilaţi ucenicilor unor *mysterii* (Iambl., *loc. cit.*), a celor care terminaseră un adevărat noviciat, aşa cum arată Hierocles (*Commentarium in Aureum Carmen*, cap. XXXVI). Acest ultim autor subîmparte noviciatul în două categorii: „începătorii", οἱ ἀρχόμενοι (ca şi νεόφυτοι) la începutul iniţierii, iar la sfîrşit „desăvîrşiţii" (οἱ τελεῖοι, propriu-zis *iniţiaţii*). O practică (sau codificare autentică?) încerca să dea dimensiunea unui adevăr trăit termenilor destinaţi să devină clasici pentru orice iniţiere într-o doctrină. La început, acusmaticii „profani" *(bēbēloi)* nu au voie să-l vadă pe maestru „în afara" (gr. *exo*) spaţiului de unde se aude glasul. Deci sînt *exoterici*. La capătul catehezei vor fi admişi să-l vadă, vor pătrunde înăuntru (gr. *eso*), devenind astfel *esoterici*. Cu aceasta stadiul iniţierii desăvîrşite s-a încheiat şi urmează convieţuirea în doctrină *(syn-diatribe)*, în clasa *mathematicilor*, care, în afară de învăţarea *simbolurilor*, se ocupau desigur şi cu cercetările de geometrie, muzică, astronomie, participau la rituri, jertfe, posturi şi purificări.

După depunerea *jurămîntului* (cf. fr. 36) şi trecerea unei perioade a tăcerii în ascultare, *acusmaticii* promovaţi erau declaraţi *aidemones*, oameni cu „sfială", cuviinţă. Această însuşire dobîndită de cei care ştiu să păstreze taina corespunde mai bine formaţiei care nu renunţă la un fond raţional, simpla iniţiere pasivă, dincolo de vălul esoterismului, fiind mai degrabă o teologizare ulterioară. Tot după jurămînt, în urma promoţiei, se face împărţirea bunurilor materiale.

87 a. DIOG LAËRT. VII, 10.

După informaţiile lui Timaios, el, cel dintîi, a spus că „prietenii au toate lucrurile în comun" şi că prietenia înseamnă „egalitate"; într-adevăr discipolii lui puneau tot ce aveau laolaltă. (VIII) De asemenea timp de cinci ani păstrau tăcerea, ascultîndu-i numai învăţăturile, fără să-l vadă pe Pythagoras, pînă ce erau supuşi unui examen. Din acel moment erau primiţi în casa lui şi era îngăduit să-l vadă.

87 b. IAMBLICHOS, *V.P.* 17 (72).

După acestea, celor care se apropiaseră le poruncea o tăcere de cinci ani, punîndu-i la încercare, să vadă cum

se domină (cea mai grea din deprinderile de a te domina fiind stăpînirea limbii, așa cum ni se arată și de către cei care au codificat misteriile). În această vreme, cele care aparțin fiecăruia — și anume averile — se puneau în comun, încredințate unor discipoli desemnați pentru asemenea menire, numiți înadins *politicii*, ei fiind *economii* și *legiuitorii*[274]. Dacă cineva nu se „desăvîrșea", învățînd cu greu și nerespectînd doctrina prezentată sub formă de dogme, arătînd că nu se putea stăpîni cu ocazia tuturor încercărilor, „murea" pentru sectă. I se făcea chiar o stelă sau un mormînt și i se înapoiau bunurile. Totodată înceta solidaritatea cu ceilalți frați care nu-l mai recunoșteau în nici un fel[275].

Terminologia și subîmpărțirea gradelor din cele două clase variază — probabil în urma sincretismului cu alte comunități (orfice, bacchice, ale cultelor din Orient ș.a.m.d.). Ucenicii acusmatici se mai numeau *pythagoriști* (πυθαγορισθαί), ei fiind *zeloții* doctrinei (cf. Porphyrios, *V. P.* 37, Iambl. 81).

Comentatorul anonim al Bibliotecii lui Photios (249, 438, B, 21 și urm.) nuanțează următorii termeni:

(1) *pythagorici(eni)*, — Πυθαγορικοί — „discipoli direcți" ai lui Pythagoras;

(2) *pythagorei*, — Πυθαγόρεοι — elevii acestora, „urmașii";

(3) *pythagoriști*, — Πυθαγορισθαί — cei care se străduiesc să imite viața și doctrina cu virtuțile pythagoreice, trăind în afara sectei (exotericii). Același compliator cunoaște o triplă subîmpărțire a esotericilor: (A) *sebasticii* sau evlavioșii care se dedică unei contemplări de natură religioasă; (B) *politicii*; (C) *matematicii*. Dincolo de regula tăcerii sau a secretului, corelată cu transmiterea prin tradiție orală a învățăturilor maestrului pe care le-a rostit el însuși (αὐτὸς ἔφα —, în variantă latină *magister dixit*), asemenea diviziuni demonstrează existența unei specializări pentru diferitele tipuri de activitate: practici rituale mai dezvoltate, probleme de geometrie, științe aplicate, astronomie, muzică, administrație, politică și legislație. Astfel apăruseră „legi" *(nomoi)*, consemnate și în scris sub forma „recomandărilor de ținut minte" *(Pythagorica hypomnemata)*, consultate de Alexandru Polyhistor și de Aristotel (cf. Diog. Laërt. VIII, 24 și 36). Bineînțeles, au fost considerate curînd o emanație divină (Porphyrios 20), pentru a nu fi puse la îndoială. Referitor la caracterul dogmatic al învățăturilor s-au păstrat mărturii dintre cele mai diverse.

88. CICERO, *De natura deorum* I, 5.

Dacă pythagoreii făceau vreo afirmație într-o discuție,

ori de cîte ori unul din ei întreba de ce stau lucrurile astfel, i se răspundea de obicei: „E l î n s u ş i a spus-o"[276]. E l î n s u ş i era Pythagoras. Atîta putere avea opinia stabilită dinainte, încît autoritatea spuselor prevala[277], fără temeiul unui raţionament [cf. Valerius Maximus VIII, 15; Diog. Laërt. VIII, 46; Suda s.v. Πυθαγόρας; Clement, *Stromat.* II, 369].

Scindarea pythagorismului în două linii de adepţi

Foarte curînd avea să se producă însă o scindare în două mari orientări, *acusmatici* şi *matematici*, datorată faptului că printre cei din urmă o grupare mai evoluată cercetează legile naturii. Membrii ei – aşa cum arată fr. 90 – primeau denumirea de *physikoi* („fizicieni"), fiind înclinaţi în mod firesc să divulge cunoştinţele în scris şi să le trateze într-o manieră „naturistă", destul de aproape de spiritul primelor învăţături ale maestrului, mai înainte ca şcoala sa comunitară să fi ajuns o sectă (corpul ei de doctrină dezvoltîndu-se ca *Hieros logos*, „discurs sacru"). Odată cu aceste diferenţieri se deschide un capitol nou în evoluţia pythagorismului şi el trebuie tratat aşa cum o cere un istorism sobru: latura geometrică şi medicina se dezvoltă tot mai mult fără neglijarea unor aspecte speculative, în timp ce latura mistic-acusmatică tinde spre noi teologizări pe care le reproducem mai departe.

89. IAMBLICHOS, *V.P.* 18 (81).

Şi astfel se constituia, după tradiţie, succesiunea lui Pythagoras, potrivit celor două orientări[278]. Însă potrivit unei alte orientări existau două specii de filosofie. Căci erau două categorii (de adepţi) care se îndeletniceau cu doctrina ei: unii *acusmatici*, iar ceilalţi *matematicii*. Dintre aceştia [toţi] acusmaticii erau recunoscuţi ca pythagorei de către ceilalţi, însă ei nu-i recunoşteau pe matematici[279], nici nu admiteau că ar fi a lui Pythagoras doctrina lor, considerînd tocmai dimpotrivă că i-ar aparţine lui Hippasos. Cît despre Hippasos unii spun că era din Crotona, iar alţii din Metapont.

NOTE

[1] Am tradus literal textul. „A se naşte întruna din nou" este o expresie care presupune fiinţa cu un suflet identic, nepieritor, sortit să intre — potrivit cadrului conceptual de aici — în vieţuitoare diferite, care, odată ce cunosc limanul existenţei, pregătesc făpturii o ⟨nouă⟩ naştere pămînteană. Aceasta este *palingeneza*, „re-naştere" şi fenomen reiterat al devenirii ciclice, menţionată de istoric în fraza următoare.

[2] La Empedocles, fr. 115 ciclul durează 300 de anotimpuri; la Platon, în *Phaidros* 248 E se ajunge la cifra mai convenţională de 10 000 de ani. De fapt acum trebuie spus că analogia cu religia vechilor egipteni nu poate fi împinsă atît de departe.

[3] Deşi atribuie religiei străvechilor egipteni prioritatea în ceea ce priveşte doctrina despre *metempsihoză*, istoricul se grăbeşte să adauge că ea devenise un fel de valoare de întrebuinţare pentru greci. Desigur, pythagoreii (şi în orice caz orficii) propovăduiau unele învăţături despre justiţia retributivă după moarte (vezi de ex. chiar *Odiseea* XI, fresca damnaţilor, cu motivul orfic al chinurilor infernale, reluat şi de Pindar în *Ol.* II). Pentru Herodot o doctrină iniţiatică atît de veche nu poate fi decît de obîrşie egipteană, revelată esoteric. Grecii „dinainte" (mai *arhaici* în raport cu istoricul) par să fie aici Cadmos, legendarul ctitor de civilizaţie teban, venit din Asia Mică, şi Melampus, iniţiator profetic (cf. *Istorii* II, 49). Prin răspîndirea credinţei „mai tîrziu" se înţelege probabil propagarea de către orfici şi pythagorei, pe care istoricul i-a putut cunoaşte foarte bine în Magna Graecia (Sudul Italiei), unde venea în contact cu ei şi de aceea nu vroia să încalce porunca secretului, apărată cu străşnicie de iniţiaţii secretelor, care uneori puteau deveni răzbunători (vezi şi cap. *Simboluri*, p. 56—62).

[4] Termenul din text, *ta hira*, „cele sacre", slujbe, nu se referă neapărat la temple, ci la ritualuri şi ceremonii.

[5] Pasajul a suscitat numeroase discuţii, întrucît manuscrisele herodoteice din familiile *A*, *B* nu conţin referirea la practicile *bacchice* (proprii unor culte iniţiatice ale lui Dionysos din Tracia şi celor din regiunea italică). Unele manuscrise au lecţiunea „cele [după unii comentatori p r e s c r i e r i] orfice sau bacchice". Exista probabil efectiv o potrivire — sau chiar o concordanţă absolută — în ceea ce priveşte interzicerea veşmintelor de lînă pentru ritualuri la cele patru categorii de culte sau doctrine semnalate aici de istoric, dar obîrşia egipteană a prescripţiei rămîne cu totul discutabilă (cf. M. Timpanaro Cardini a. l. şi W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Cambridge, 1952). Este singura dată cînd Herodot se referă la „*secta*" *pythagoreilor* — cea mai veche menţiune dintre mărturiile directe literare.

[6] Textul spune „nu este sfînt" — deci contravine unor codificări de cult care stabileau normele sacralităţii şi ale curăţeniei rituale (vezi şi L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris, 1952). Lîna era interzisă la pythagorei deoarece provenea de pe trupul unor vieţuitoare. Am redat prin *misterii* termenul grecesc *orgia*, „practici rituale şi credinţe iniţiatice".

[7] Am tradus astfel accepţiunea pe care o capătă în context *hieros logos*, „cuvîntul sacru" (după Timpanaro Cardini o „prescripţie liturgică"). Aici termenul se referă la o anumită recomandare din *Discursul sacru* (pentru conţinutul acestuia vezi mai departe n. 120—122). Din ambele mărturii herodoteice se vede că istoricul ia faptele greceşti drept termen de comparaţie pentru cele egiptene şi nu invers. Dar şi în alte pasaje din cartea a II-a face să derive rituri sau credinţe ale grecilor din religia egipteană (comp. II, cap. 42, 144, 156).

[8] Unele manuscrise (cu excepţia celui Sancroftian, de la Oxford, reprezentînd o tradiţie recentă) ne dau forma Σάλμοξις, S a l m o x i s. În capitolul acesta, din cartea consacrată sciţilor şi popoarelor învecinate, istoricul redă în continuare datele cu privire la credinţa în nemurire a geţilor, cea mai semnificativă însuşire a religiei lor (IV, cap. 94 incip.).

[9] Înţeleptul este prezentat deci ca ionian, difuzîndu-şi doctrina mai întîi în insula Samos. Povestea unui stagiu petrecut de Zalmoxis pe lîngă Pythagoras, cu prilejul unei captivităţi, urmărea, pe cît se pare, o înnobilare a credinţelor pythagoreice care ar fi inspirat doctrina refor-

matorului religiei getice. De fapt, întrucît, aşa cum constată şi Herodot la sfîrşitul capitolului, se interpune şi un anacronism, cultul lui Zalmoxis fiind anterior lui Pythagoras, relaţia poate fi exact inversă.

[10] *Fragmentele* 3—7 cuprind elemente din cea mai veche tradiţie biografică utilizabilă pentru a stabili cronologia relativă a vieţii lui Pythagoras, însemnătatea doctrinei sale şi primele reprezentări globale pe care şi le făceau contemporanii despre locul acestei personalităţi în cultura epocii de apogeu a Eladei clasic-arhaice, receptivă faţă de gîndirea ştiinţifică inglobată în *paideia* („educaţia") multilaterală. Prima mărturie — ca şi altele — provine din cartea a VIII-a rezervată de Diogenes Laërtios, integral, lui Pythagoras şi doctrinei sale. *Fragmentul* 3 face o referire la filosoful peripatetician A r i s t o x e n o s din Tarent — sec. IV î.e.n., cunoscut ritmician şi ca atare propagator al doctrinelor muzicale pythagoreice. În calitate de biograf al filosofilor a scris lucrări encomiastice, ca *Viaţa pythagoreică* şi despre adepţii maestrului din Samos. De acolo provine informaţia lui Diogenes (v. şi F. Wehrli, *Die Schule des Aristoxenos*, Heft 2: *Aristoxenos*, Basel, 1945).

[11] Iniţierea filosofului de către o preoteasă din Delfi pune de la început figura sa sub auspiciile religiei apollinice (vezi mai departe fr. 7, mărturia din Aelianus). Diogenes va repeta aceeaşi trimitere în VIII, 21. Pentru analiza surselor, cf. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922. Într-un pasaj din Porphyrios, *Viaţa lui Pythagoras* 41, preoteasa delfică se numeşte Aristocleea.

Fragmentul 4 provine dintr-un eseu de coloratură sofistică al retorului Isocrates, compus în jurul anului 390, ca un fel de elogiu al civilizaţiei dezvoltat polemic, drept răspuns la calomniile unui alt literat, care-l denigra pe regele mitic al egiptenilor Busiris (prezentat şi de legenda lui Herakles ca un monarh ostil străinilor şi antropofag).

[12] Textul spune „atît restul f i l o s o f i e i cît şi ..." Aici cuvîntul *filo-sofia* înseamnă, ca şi în Herodot I, cap. 30, „rîvna pentru înţelepciune".

[13] Raţionamentul poartă întru cîtva şi amprenta concepţiilor isocratice. Importantă este aici atestarea faimei (gr. *eudoxia*) de care se bucura Pythagoras ca filosof al pietăţii regăsite în practicarea jertfelor şi a ceremoniilor. De aceea, chiar dacă iniţierea în Egipt poate fi îndoielnică, nevoia pythagorismului de a se prevala de religiozitatea egiptenilor (popor cu cele mai conservatoare practici în acest domeniu), pune în lumină unele afinităţi spirituale subliniate de la început de adepţii sectei.

[14] Inculcarea unor precepte morale se făcea *în mod public*, îi deprindea deci pe tineri cu această emulație deschisă, preferabilă deprinderii de a-și duce viața în atmosfera patriarhală din *oikos*, domeniul familial (*oikeia*, „cele ale casei" — epitetul din text). Noua filosofie pythagoreică pare să fie una dintre primele care cultivă un învățămînt public.

[15] Aluzie la celebra deprindere a discipolilor de a-și stăpîni vorba (celebra ἐχεμυθία, vezi mai departe fr. 84—87 b). „Tăcerea de aur" recomandată de pythagorism devenise așadar celebră din cele mai vechi timpuri. Totodată autorul nostru se gîndește la tăcerea rituală prescrisă inițiaților și — în general — participanților la misterii. În acest caz ea mai caracterizează de asemenea „sfiala" și „cuminţenia" adepților sectei.

[16] Titlul unui dialog neidentificat al retorului-sofist Alkidamas din Elea, doctrinar al culturii din secolul IV î.e.n., contemporan cu Isocrate. Așa cum rezultă și din mărturia următoare, (aristotelică), în opera sa figurau considerații despre faima învățăturilor pythagoreice și prestigiul fondatorului „sectei".

[17] Întreaga formulare conține un anacronism.

[18] În text φυσιολογία, deci „fiziologie" — în sens etimologic: „știința naturii". Bineînțeles, este vorba de o influență formativă nu de o filiație directă. Dealtfel verbul grec utilizat — *zeloo* — desemnează imitația ca rivalitate zeloasă între urmaș sau discipol și un model clasic pe care acest „zelator" se străduiește cu rîvnă să-l întreacă.

[19] Altă referire la sofistul menționat mai sus (vezi nota 16), confirmînd existența unei surse de aceeași natură pe care au folosit-o atît Diogenes cît și Aristotel.

[20] În text figurează cuvîntul *blasphemos*, aplicat invectivelor lui Archilochos care, potrivit tradiției, ar fi împins la disperare și chiar la sinucidere personajele „defăimate" de invectivele sale.

[21] Învățatul Thrasylos din Mendes fusese astrologul împăratului Tiberiu, în sec. I e.n. S-a ocupat de împărțirea operei lui Democrit, grupînd scrierile în tetralogii. După unii filologi catalogul acesta de titluri ale operelor lui Democrit cuprindea și falsuri tardive, printre care s-ar fi strecurat tratatul intitulat *Pythagoras* (vezi nota din Diels-Kranz, vol. II, capitolul Democrit, 1. c. și cea din ediția Timpanaro Cardini, p. 28—29).

[22] Desigur, era un anacronism flagrant, întrucît maturitatea lui Democrit se situează în a doua jumătate a sec. al V-lea î.e.n.

[23] Acest Glaukos se distingea printre contemporanii mai tineri ai lui Democrit ca specialist în domeniul metricii (al versificației) și al muzicii.

[24] Duris, compatriot al filosofului, a scris la sfîrșitul secolului IV î.e.n. *Anale samiene*, zăbovind și asupra personalităților celebre ale insulei.

[25] Numai în acest izvor (mărturie indirectă) apare numele unui fiu al filosofului.

[26] Darul era probabil un disc de bronz, unde puteau fi gravate și formulele unora dintre raporturile proporționale (v. nota următoare), laolaltă cu inscripția („epigrama") în care descoperitorul se omagia pe sine.

[27] În grecește σοφίαι, „înțelepciuni", descoperiri ale iscusinței, „arte" — termenul referindu-se probabil la raporturile de medietate muzicală și la proporții în general (v. mai departe fr. 45). După cum arată Diels, (DK vol. I, 58, p. 445, nota 2), această poveste a epigramei votive, relatată de istoricul Duris din Samos, păstrează amintirea unei rivalități între succesorii maestrului. Întrucît Pythagoras el însuși descoperise, potrivit tradiției, numai principiul celor trei raporturi sau medietăți proporționale de bază — aritmetică, geometrică și armonică (vezi Hippasos, p. 139—140), discipolii săi din generațiile următoare (printre cei mai recenți numărîndu-se Myonides, Eufranor și Simos) adăugară alte șapte raporturi. Simos revendica, potrivit ipotezei lui Diels, invenția ultimei medietăți (de tipul $\frac{b}{c} = \frac{a-c}{a-b}$, — cf. M. Timpanaro Cardini, *o. c.*, vol. II, p. 437, nota a. 1.). Aceasta fusese „publicată" de el — așa cum reiese din restul mărturiei — , probabil datorită faptului că avea unele aplicații utile în muzică. Din acel moment Simos devine obiectul invidiei camarazilor săi de breaslă, care ar fi născocit această falsă epigramă, atribuind „multe" din raporturile „înțelepte" de mai sus, adăugate celor fundamentale, lui Arimnestos, un fiu (ipotetic) al lui Pythagoras.

[28] Traducem astfel termenul *kanon*, din original (aici cu valoare tehnică). La fel ca A. Pasquinelli (versiunea din seria de clasici publicată la Einaudi, în 1958, p. 69), credem că formula *monocordului* a putut fi amplificată. Simos o publicase în această elaborare nouă, ca și cum și-ar fi „însușit-o", după ce adăugase ultimul raport de medietate proporțională. Pentru monocord, v. figura, p. 149.

[29] Deznodămîntul povestirii anecdotice reflectă indignarea lui Simos, care ar fi înlăturat din textul inscripției (vezi supra nota 26) formula

ultimei medietăţi proporţionale, atribuită în mod abuziv de autorii falsului tot lui Arimnestos.

[30] Unul din reformatorii poeziei corale culte, originar din Himera (în Sicilia), vezi p. 132, vol. I, partea 1. Maturitatea sa se situează la sfîrşitul sec. VI î.e.n. Deci şi acest frate al poetului precedă cu o generaţie ivirea lui Pythagoras. Contextul mărturiei noastre mai adaugă — în afară de Thales — şi numele unui oarecare Hippias, pentru a ne confirma împrejurarea fundamentală că studiile de geometrie deveniseră o tradiţie încă de la începutul sec. VI î.e.n., cu cîteva decenii mai înainte de propagarea învăţămîntului pythagoric. Vezi p. 150.

[31] În text *eleutheros paideia*, „libera educaţie". Tannery şi Timpanaro Cardini înţeleg prin această formulare un „învăţămînt liber" de orice considerente practice limitate, cum erau interesele proprietarilor funciari şi ale comercianţilor care au stimulat de fapt ivirea geometriei ca *geodezie* şi reprezentare a măsurilor (*geo-metrein* însemna iniţial „a măsura pămîntul", un fel de topometrie). Dar aşa cum reiese din evoluţia ulterioară a conceptului de *paideia*, cele două cuvinte din textul nostru întăresc ideea de ansamblu: geometria dezvoltată de Pythagoras sub forma cercetării teoretice fundamentale devine temelia unei *educaţii umaniste* liberale, în care o ştiinţă-pilot se străduieşte să precizeze la tot pasul situaţia individului în Kosmos, modelîndu-l ca om liber, cu vederi elevate.

[32] În manuscrise această frază, de o mare importanţă pentru stabilirea descoperirilor care au încununat activitatea filosofului, ne dă mai întîi forma ἀλόγων (*sc.* πραγμάτων), care s-ar referi la numerele iraţionale (totalitatea numerelor fracţionare neperiodice). Unii editori au considerat nepotrivită atribuirea unei asemenea descoperiri lui Pythagoras şi au emendat textul sub forma *analogon*: teoria proporţiilor (Diels-Kranz). Dar această investigaţie, destul de complexă, ţine în egală măsură de preocupările de natură muzicală ale şcolii. Aici se potriveşte mai bine menţiunea cercetărilor pur matematice în domeniul numerelor iraţionale, asociate cu cele care se referă la *figurile cosmice*, adică problema construcţiei celor cinci poliedre regulate care pot fi înscrise în sferă (cf. M. Timpanaro Cardini, nota *a. l.*, p. 30—31 şi capitolul *Hippasos*, fr. 4). Se numeau *cosmice*, deoarece simbolul geometric al sferei sugera perfecţiunea întregului kosmos (v. şi figura, p. 49).

[33] Este vorba despre teoria contrariilor sau a principiilor opuse din care ar fi alcătuit Universul.

[34] Formularea exactă din manuscrise, — „Alkmaion era în privința vîrstei cam din vremea cînd Pythagoras îmbătrînise" — a fost întregită cu adjectivul *neos*, „tînăr", pentru a da un sens satisfăcător. Pentru Pythagoras încă din antichitate se propuneau datări diferite. Una lega maturitatea lui Pythagoras de sincronismul cu domnia lui Polycrates din Samos (olimpiada a 62-a): deci 532/28. Aşa reiese de exemplu din Clement, *Stromat.* I, 354 P; 346 P; Cicero, *Tusc.* I, 38 şi IV, 2; Aulus Gellius XVII, 21. Se propune chiar o maturitate mai timpurie: în olimpiada a 60-a, între 540—536 î.e.n. Acest reper ni se pare o limită mai verosimilă (Diogenes Laërtios VIII, 45). Dacă se admite durata vieţii propusă de Diogenes — cam 75 de ani —, naşterea filosofului trebuie situată prin 571—70, mutarea sa în Italia prin 499, moartea pe la mijlocul primului deceniu al secolului V î.e.n. Cealaltă datare, propusă printre alţii de Eratosthenes, împinge naşterea într-o perioadă şi mai timpurie: prin 606/5 (cf. Diog. Laërt. VIII, 45; Pausanias VI, 14—12; Iamblichos, *V.P.* 11 şi 19). În asemenea condiţii maturitatea cade prin 538 î.e.n. Oricum anul naşterii nu poate fi deplasat dincolo de 620, întrucît trebuie să ţinem seama atît de sincronismul cu tiranul Polycrates, cît şi de evenimente din Graecia Magna, cum ar fi distrugerea cetăţii Sybaris, în 510 î.e.n. Maturitatea tîrzie a filosofului nu poate fi împinsă mult după 540, chiar dacă se consideră că domnia lui Polycrates a început încă din 630, iar Pythagoras a părăsit patria sa puţin după înscăunarea tiranului.

[35] Mai înainte, Apollonios (erudit colecţionar de paradoxuri de prin secolul II î.e.n.) citase alte personaje celebre pentru „minunile" sau isprăvile taumaturgice) pe care le înfăptuiseră. Pentru Epimenides cretanul şi Pherekydes, vezi capitolele respective (vol. I, partea I, p. 72, 79). A r i s t e a s din Prokonesos trece drept un poet cvasilegendar din sec. VI, despre care povesteşte Herodot în IV, 13.

[36] După cum reiese din această referinţă, provenită în primul rînd din Aristotel, filosoful din Samos a început prin a se ocupa mai întîi de teoria numerelor. Pentru minunile de magician ale lui Pherekydes, vezi capitolul respectiv, fr. A 1 (DK). Iniţierea lui Pythagoras în acest domeniu este atestată de epigrama funerară citată de Diog. Laërtios (I, 119) şi concordă cu raporturile pe care le-ar fi întreţinut pythagorismul cu Orientul semitic, pentru a extrage unele cunoştinţe din bogatul esoterism astrologic oriental.

[37] Oraşul din Sudul Italiei, unde se va strămuta filosoful, avea un port cu o radă celebră.

[38] Prin darul său de vizionar, Pythagoras simte că nava, deşi va sosi fără nici o stricăciune, va purta un cadavru: trupul unui om care nu s-a putut salva (în contrast cu soarta încărcăturii).

[39] Caulonia: cetate din Calabria, pe litoralul Mării Ioniene. *Ursoaica albă* trebuie să fi fost un animal miraculos, legat de credinţa în uemurire prin metempsihoză (cf. Rhys-Carpenter, *Mythus, Folktale and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley, 1946).

[40] Adică Aristotel, în lucrarea sa *Despre pythagorei*, din care Apollonios şi-a extras aceste informaţii.

[41] Se redă textual un citat din studiul aristotelic (vezi supra). E t r u r i a (în text Tyrrhenia) desemnează prin sinecdocă restul Italiei (sau în orice caz regiunea ei centrală şi insulele din dreptul coastelor, în opoziţie cu sudul peninsulei, ocupat de coloniile greceşti).

[42] Aluzie la răscoala cetăţii împotriva conducerii pythagoreice, relatată în fragmentul 16.

[43] Formulă de salut a grecilor (χαῖρε). Glasul este al fluviului Kasa (ce curge în dreptul Metapont-ului): o divinitate primordială (cum era de pildă şi Acheloos-ul din Thessalia).

[44] După indicaţia dată de un scoliast al lui Lucian „pe coapsa dreaptă a lui Pythagoras era întipărit Phoibos Apollon" — cu alte cuvinte: prin această strălucire aurie iradia harul apollinic al întregii sale făpturi (cf. A. Delatte, *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 171). Alte variaţii pe aceeaşi temă sînt citate de Dietrich, în *Nekyia*, Leipzig-Berlin, 1913, p. *38 şi urm.*

[45] Apollon Hyperboreanul era venerat la Delfi în lunile de iarnă.

[46] Făptura filosofului, aşa cum reiese şi din mărturia următoare, ocupă un loc intermediar între *daimoni* şi zei (conf. importanta monografie a lui M. Detienne, *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, — în special partea a III-a, cap. I: „L'ambiguité de la notion de δαίμων et sa valeur d'intermédiaire", p. 131 şi urm.

[47] Celebru monarh al unei dinastii frigiene. Cel dintîi care a purtat acest nume, tatăl primului Midas, domneşte într-un trecut îndepărtat, mitologic.

[48] Datele acestea erau dezvoltate probabil de Aristotel în două scrieri: *Obiecţii referitoare la pythagorei* şi *Despre pythagorei* (cf. Diog. Laërt. V, 25). Statutul de făptură intermediară nu este specific numai taumaturgului capabil să apară în mai multe locuri sau să-şi amintească reîncarnările.

Aceeaşi condiţie era proprie fondatorului sectei, în calitatea sa de *mediator* între om şi divinitate (cf. Detienne, *op. cit.*, p. 132–137).

[49] Hippobotos: autor al unui catalog al filosofilor — sec. I e.n.

[50] Adică dintr-o familie de obîrşie italică — vezi şi nota 41, la mărturiile anterioare (din Apollonios).

[51] Deci fenician.

[52] Din nou un episod al biografiei cvasilegendare, urmărind să stabilească, prin conexiuni raţional justificate, o adevărată ereditate spirituală care l-ar fi legat pe filosoful nostru de maestrul său fenician. Pentru Pherekydes, v. vol. 1, partea I, p. 79.

[53] Atestarea primului eveniment cu relevanţă istorică din biografia filosofului: este martorul ascensiunii lui Polycrates, tiran luminat al insulei Samos între 532–523 î.e.n. (sincronism foarte important pentru a stabili începutul maturităţii lui Pythagoras, vezi supra nota 34). Ceea ce nu spune mărturia noastră, extrasă din lucrarea lui Aristoxenos (cu tendinţă de idealizare laudativă) trebuie citit în subtext. Filosoful nu este doar ostil „despoţiei". Noul regim favoriza de fapt păturile mijlocii şi pe cele „de jos" şi îngrădea considerabil drepturile aristocraţiei. Deşi Pythagoras promova o atitudine ascetică şi temperată, ideologia sa reformatoare presupune, aşa cum vom vedea, o guvernare înţeleaptă a intelectualilor cu privilegii aristocratice. De aceea nu putea să rabde „concurenţa" lui Polycrates: domnia unui singur stăpîn sprijinit în mod tacit de mase.

[54] După cum reiese din enumerarea numelor de autori, tradiţia referitoare la viaţa lui Pythagoras — inclusiv ciclurile reincarnărilor sale — era păstrată aproape fără întrerupere, cu adaosuri tot mai fanteziste. Primele două nume citate aici făceau parte probabil din şcoala pythagoreică medie: Eubulides ca interpret al simbolurilor sectei (vezi cap. *Simboluri şi prescripţii*) şi Androkydes, aproape necunoscut. Aristoxenos reprezintă, aşa cum s-a văzut, o sinteză din sec. IV a doctrinelor ritmico-muzicale, iar Hippobotos (v. n. 49) este doar un biograf, aşa cum era probabil Neanthes „cel tînăr", istoric obscur din epoca greco-romană, cînd se fixase probabil comptul esoteric al ciclurilor de reincarnări, în funcţie de vîrsta eroică (vezi şi I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926).

[55] Am redat întocmai termenul tehnic din text: „re-naştere" ciclică de tipul palingenezei. Implică o religie naturistă, în care învierea naturii a sugerat posibilitatea învierii sufletului — propriu-zis revenirea lui în făp-

tura unei ființe vii, prin migrația de tipul *metempsihozei* sau prin reincarnarea în trupul unui om (ceea ce, pe bună dreptate, un savant numește *metensomatoză*, întrucît *soma*-trupul, deși este diferit, ajută la regăsirea și păstrarea identității unei persoane individuale). Un ciclu al reincarnărilor durează, potrivit esoterismului, 216 ani, deoarece această cifră înseamnă ridicarea la cub a numărului 6 (v. nota următoare). După un prim ciclu de 216 ani, care include o serie nedeterminată de vieți, sufletul este regenerat, printr-o palingeneză care-i dă senzația că și-a regăsit identitatea perfectă, de nou-născut, și începe un nou ciclu de vieți care durează 216 ani.

[66] Se dă astfel explicația celor două cicluri, de 216 ani. *Cubul* numărului șase devine simbolul de *psihogonie*, „[re]generare de suflete", din două motive. Pe de o parte există o interpretare mistică a ridicării la putere în tradiția pythagoreică. Noțiunea de cub *psihogonic* este definită în Nicomachos din Gerasa, sec. II e.n. (Εἰσαγωγὴ ἀριθμετική II, 17, 7, p. 111 Hoche). Cuburile numerelor terminate în 1, 5, 6 se numeau solide sferice, deoarece numerele rezultate din ridicarea la putere aveau aceleași terminații (la fel ca pătratele lor, numite *circulare*). Deci, numărul 216, cub al lui 6, avea o natură sferică, perfectă și putea simboliza o renaștere, mai ales întrucît și baza șase închidea în sine virtuțile de număr perfect, τέλειος, cum reiese din formula următoare: $6 = \frac{1}{6} \cdot 6 + \frac{1}{3} \cdot 6 + \frac{1}{2} \cdot 6 = 1 + 2 + 3$. Despre acest raționament v. K. Praechter, „Hermes", 46 (1911), p. 407 și urm., citat de Timpanaro Cardini, o.l., p. 39. Al doilea motiv pentru care se deschidea un ciclu nou odată cu epuizarea duratei de 216 ani ține de interpretarea magică dată *cubului* ca un zar, pe fețele căruia sînt gravate cifrele de la 1 la 6. Dacă se iau la rînd fețele, după ce ies la iveală diferitele numere, ajungem la cifra maximă 6, al cărui opus este totdeauna (pe zarurile „corecte") fațeta cu cifra 1, adică „poziția inițială" sau începutul unei rotații noi.

[67] *Euphorbos* (Euforb) este numele unui erou din tradiția epică și al unei figuri legendare din misteriile orfice. Ulterior, devine un *daimon-mediator*, asimilat cu Apollon-Pythagoras, poate și din cauza credinței într-un patron al celor care posteau și luau hrană vegetariană cu virtuți supranaturale: *Eu-phorbos*, de la φέρβεσθαι, „a paște, a se hrăni" (cf. Karl Kerenyi, *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam, 1940). Aici se face aluzie la un erou din ciclul troian.

[68] Sincronisme destul de vagi. Pentru epoca lui Polycrates, vezi nota

58. La curtea lui a trăit o vreme poetul liric ionian Anacreon. Filosoful Xenofan era în schimb mai vîrstnic, maturitatea sa fiind situată între 540–536.
Potrivit calculelor date în ansamblul raționamentelor din această mărturie, pentru a se fixa maturitatea lui Pythagoras se stabilește o durată de 514 ani în care se includ cele două cicluri de reincarnări (216 + 216), la care se va adăuga o durată convențională de 82 de ani ai vieții personajului istoric Pythagoras (vezi mai departe nota 62). Acest interval (216 + 216 + 82) = 514 se scade din anul 1052, data războiului troian. Astfel 1052 – 514 = 538, anul maturității lui Pythagoras. Detaliile calculelor au fost reconstituite de Corssen și Laqueur, pe baza emendării lecțiunilor din manuscrise (cf. Diels-Kranz, p. 99, nota la 1l. 25 și urm. cu bibliografia problemei).

[59] Adică Marsilia, întemeiată de unii coloni foceeni prin 600 î.e.n., după ce fusese subjugată Ionia de medo-perși.

[60] Una din variantele biografiei lui Pythagoras lega deci șederea sa în Egipt de invazia din vremea regelui Cambyses al medo-perșilor (528–521), ale cărui armate l-ar fi făcut prizonier, întrerupînd inițierea sa pe lîngă preoții egipteni, menționată și în mărturiile fragmentelor 4 și 9. Dar sincronismul acesta nu se mai potrivește cu cel dinainte.

[61] Se mai subînțelege că a fost dus în Babilon ca prizonier al perșilor. Deși informația e fantezistă, putem presupune că potrivit acestei versiuni biografice filosoful își recapătă libertatea după moartea lui Cambyses.

[62] Potrivit calculelor înfățișate în nota 58, deduse din raportarea ciclurilor la una din datele propuse pentru războiul Troiei: anul 1052, reper pentru viața eroului Euphorbos din legendele troiene (vezi nota 57). Se cobora cu trei generații data convențională, stabilită pentru războiul troian de Eratosthenes: 1184. Toate aceste fantezii cronologice sînt inspirate de obsesia ciclului de reincarnare, prezentă și în alte izvoare (vezi de ex. Diog. Laërt. VIII, 14 care dă o perioadă de 207 ani, cifră emendată de filosofi).

[63] Această mărturie provine de la Herakleides din Pont, filosof neoplatonic (vezi nota 19 la Thales), fascinat de esoterism, minuțios în ceea ce privește genealogia legendară a înțeleptului — asociat aici și cu Hermes, zeul cu puteri asupra tărîmului subpămîntean (deci htoniană), însoțitor al sufletelor (ψυχοπόμπος), indicat ca strămoș îndepărtat al eroului reincarnărilor.

[64] Sursa biografică utilizată aici dă un lanţ de reincarnări cu verigi mai numeroase decît versiunea precedentă. Ajungem astfel la Euphorbos, personajul din războiul troian (vezi nota 57). Îl răneşte Menelau şi îi smulge cu această ocazie scutul, pe care îl va recunoaşte fosta victimă într-o altă existenţă. Acest avatar al frigianului Euphorbos (altă ipostază a lui Pythagoras), devine cel mai cunoscut element al mitului reincarnărilor sale — vezi de ex. Horaţiu, *Ode* I, 28, 10 şi mai ales Ovidiu, *Metamorfoze* XV, v. 161: „Panthoides Euphorbus eram" ... În mărturia noastră se spune „rănit" şi nu „ucis", deoarece, pe cît se pare, izvorul nu admite o moarte dezonorantă pentru eroul venerat.

[65] Hermotimos, prezicător şi „teolog" (vezi mărturia din fragmentul 7 — *Mir.* 5) se duce într-un templu al lui Apollon din Didyme, lîngă Milet, unde oficia neamul de sacerdoţi al Branhizilor.

[66] Din seria de reincarnări pentru care legenda inventase lanţul de personaje Aithalidul — Euphorbos — Hermotimos, ultimul nume, cel al pescarului *Pyrrhos* din Delos (insulă apollinică) — nu are nici o semnificaţie particulară. Poate înadins a fost ales un personaj umil, cum se întîmplă şi cu unele figuri din galeria celor şapte înţelepţi (de exemplu Bias din Priene).

Odată cu mărturia ce poartă sigla *fragmentului* 8 a, se dau principalele mărturii despre activitatea de îndrumător public a lui Pythagoras: propagator al unei reforme spirituale, al unei doctrine a echilibrului dintre individ şi *Kosmos*, mai înainte de a fi întemeietorul sectei. Primele informaţii despre această etapă fundamentală au fost extrase de Porphyrios dintr-o lucrare a filosofului peripatetician Dikaiarchos din Messene (sec. IV î.e.n.), probabil un fel de prezentare pe multiple planuri a momentelor importante din trecutul Eladei.

[67] Portret uşor idealizat care sintetizează un ideal de *kalokagathie*, dublată de farmecul intelectual. Pentru harurile frumuseţii sale şi ale glasului (persuasiv) textul foloseşte termenul *kosmos*, „podoabă" dar şi „armonie cosmică" (în filosofia pythagoreică). Afară de buna sa cuviinţă în comportarea zilnică, Pythagoras se mai distingea în toate celelalte împrejurări ale vieţii prin calităţile aproape supranaturale atestate, după cum s-a văzut, de tradiţia biografică.

[68] Magistraţii care conduceau efectiv cetatea îi încredinţează o funcţie de orator public, de tipul unui „arringatore" din liberele oraşe-comune („republici"), în Italia renascentistă.

[69] *Theanó*: cea mai celebră dintre femeile pythagoriciene, de la care

s-au păstrat și învățături („sentențe") apocrife în tradiția syriacă. Trece în unele surse drept soție sau fiică a filosofului — cf. M. Meunier, *Femmes pythagoriciennes : Théano*, Paris, 1932 și fragmentul 13, despre Theanó ca soție.

[70] Celebrul consemn al tăcerii, piatră de încercare pentru discipolii sectei (vezi mai departe subcapitolul *Simboluri și prescripții acusmatice*). Izvorul reprodus aici, Porphyrios, nu citează doar pe Dikaiarchos. Menționează fără tranziție un învățămînt public și apoi predominanța celui secret.

[71] Toate făpturile însuflețite — oameni, animale, insecte — fac parte din aceeași comunitate naturală, sacră, a ființelor vii „asemănătoare prin geneză".

[72] În urma tradiției de cercetare inaugurată de pythagorei în Graecia Magna (Sudul Italiei, la care se adaugă Sicilia), științele *matematice* (de la *mathema*, „învățătură") incorporau aritmetica, geometria, astronomia și armonia.

[73] Am tradus etimologic *theoremata* : „observații și elemente de sistematizare științifică", nediferențiate încă de *astrologie* în cunoașterea fenomenelor astronomice la vechii babilonieni, denumiți aici *chaldei*. Pare verosimilă tradiția despre tripla sursă de documentare a lui Pythagoras în domeniul unor cunoștințe de tip matematico-astronomic: calcule de geodezie și arhitectură orientată astral din cultura *egipteană*, tradiții de aritmetică (socotitul) de la comercianții *fenicieni*, comput astral și descrieri ale fenomenelor astronomice în documentele *chaldeilor*.

[74] Note sau „însemnări" (gr. *hypomnemata*), redactate pentru a permite discipolilor să țină minte multitudinea de precepte și chiar detaliile unor raționamente precise — rudimentele științelor exacte. Tocmai datorită consemnelor de aplicare strictă a regulilor, întregul învățămînt pythagoreic putea rămîne pe de-a întregul oral, protejat de secretul tradiției esoterice.

[75] Eudoxos din Cnidos (c. 391—338 î.e.n.), cea mai proeminentă figură de astronom-matematician din școala lui Platon, scrisese un *Ocol al pămîntului* (Περίοδος τῆς γῆς). Menționat aici ca sursă despre abstinența pythagoreică, deoarece se găseau probabil în una din cărțile acestei lucrări date mai vechi despre întemeietorul primei școli matematice grecești, portretizat în toată complexitatea făpturii sale.

[76] K a l a n o s apare în istoriile despre Alexandru cel Mare ca gymnosofist (un fel de *yogin*) care însoțise marea expediție în India. Lăsase

niște însemnări ale sale despre ascetism — cea mai veche atestare a prescripțiilor vegetariene respectate în pythagorism. Această mărturie (redată de Strabon), la fel ca următoarele două (din Diogenes Laërtios și Aulus Gellius) se referă la interdicțiile și la codul de prescripții alimentare ale pythagoreilor, studiate recent în fundamentala contribuție a lui Marcel Detienne, *La cuisine de Pythagore*, în „Archives de Sociologie des religions", nr. 29, din 1970, p. 141—162.

[77] Probabil în sens larg: „cele însuflețite". Informația este atribuită lui Aristoxenos (vezi nr. 10), filosoful preocupat să polemizeze cu cei care atribuiau sectei un rigorism alimentar exagerat.

[78] Un fel de fasole: *vicia faba*.

[79] Probabil *Viața pythagoreică*. Din nou polemica împotriva celor care ar fi confundat de astă dată interdicții alimentare cu prescripții vegetariene și de igienă dietetică (ulterior însoțite de interpretări esoterice).

[80] Leguma fiartă într-un anumit fel era folosită deci pentru virtuți depurativ-laxative.

[81] Xenophilos din Chalcidica Traciei este consemnat în seria ultimilor pythagorei (Iamblichos, *V.P.* 251).

[82] În textul platonic *hegemon paideias*, deci o figură proeminentă a literaturii eroice sapientale, un ctitor de cultură spiritual-estetică. Este singurul pasaj din Platon unde se dă și numele de Pythagoras — denumirea dată adepților fiind mai frecventă în vechile atestări din texte filosofice.

[83] Exagerare. Textual Diogenes susține că „sistemul" reprezentat de un învățămînt viu a durat aproape zece generații, deci pînă în secolul III. De fapt, după informația dată de Diodor din Sicilia, succesorii direcți ai școlii tardive ar fi continuat pînă la olimpiada 103—102 (deci 346—360 î.e.n.). Un nou curent, neo-pythagorism-ul, derivă ulterior, începînd cu secolul I î.e.n., din ramificațiile neo-platonice.

[84] Pentru aceste nume ale filosofilor din pythagorismul mediu, vezi diferite subcapitole din Diels-Kranz, vol. I, p. 443. Xenophilos este atestat mai mult ca prieten (vezi supra nota 81), continuator lipsit de originalitate.

[85] Dualismul religiei avestice fusese transformat de magul Zoroastru într-o filosofie cosmică și morală. Poate că influența ei s-a limitat la unele îmbogățiri ale dialecticii naturii, echilibrat-dualiste în sistemul marelui gînditor samian. Paralelismul a fost însă exagerat ulterior. Pentru cuplurile de principii contrare în pythagorism vezi mai departe subcapitolul *Unul și dualitatea*, p. 30 și urm. Lucrarea de referință cu privire la influența

zoroastrismului rămîne R. Reitzenstein-Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926. Totuşi, doctrina grecească arhaică nu a împrumutat de acolo un dualism între bine şi rău, cu implicaţii religioase.

[86] Din acest moment intrăm în sfera unor asociaţii dualiste, metaforico-religioase, ipotetice pentru pythagorism — plauzibile cel mult în cadrul sintezei orfice. Sursa mărturiei acesteia tinde să exagereze, mai ales întrucît autorul eclesiastic Hippolytos (care a folosit probabil pe Diodor din Eretria, un intermediar obscur) scrie o *Combatere* [*Refutatio*] *a tuturor ereziilor*, (sec. III e.n.).

[86 bis] Unităţile de măsură ar fi fost perfecţionate de Pythagoras pe baza sistemelor metrice din Egipt şi Fenicia.

[87] Sînt populaţii vechi italice din sudul peninsulei, învecinate cu Lucania. De o răspîndire progresivă a pythagorismului în lumea romană se poate vorbi abia după secolul III î.e.n. Prin 180 apar nişte false cărţi esoterice atribuite regelui-sacerdot Numa, care s-ar fi călăuzit după doctrina înţeleptului samian — cf. L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo Romano*, Torino, 1955. Printre italici în general doctrinele de acest tip se difuzează prin Archytas din Tarent.

[88] Pentru acest personaj vezi supra nota 69. În denumirile din această mărturie sînt transparente semnificaţii esoterice legate de lumea iniţierii. *Myia* la Iamblichos (cf. DK 58 A) apare într-un catalog al pythagoreilor, ca soţie a lui Milon.

[89] Desigur falsuri: „însemnări" apocrife.

[90] Timaios redactase în epoca elenistică o *Istorie a Siciliei*, păstrată ulterior ca lucrare de referinţă.

[91] Aşa cum se întîmplă şi cu iuvăţăturile progresive de morală şi asceză, pythagorismul se preocupă de diferenţierea propagandei şi a riturilor pe clase de vîrstă şi în funcţie de statutul relaţiilor dintre sexe, pentru a da o vitalitate nouă codificărilor de acest tip utilizate în riturile tribale (mai ales în comunităţile doriene — vezi acum Cl. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*. Morphologie, fonction religieuse et sociale, vol. I—II, Roma, 1977, cu o documentare concludentă).

[92] Poate fiindcă zeiţa roadelor pămîntului — a grînelor, mai abundente în Sicilia preclasică — era şi patroana unor importante misterii.

[93] Celebrul loc de iniţiere a confreriei cureţilor — legat de vechi misterii (egeene) ale unui Zeus cu dublă ipostază: cerească şi htoniană.

Fragmentele 14–16 cuprind cele mai semnificative date despre mişcările politice ostile conducerii aristocratice a pythagoreilor şi despre cauzele retragerii filosofului din viaţa publică (la Metapont). Astfel intervine un hiat, pînă la moartea sa neexistînd vreo ştire concretă despre ultimii ani.

[94] Termenul redat de noi etimologic se referă la un conducător abil din clasele de mijloc, priceput să ralieze susţinătorii democraţiei şi poporul împotriva unei conduceri aristocratice (în alte împrejurări un rol similar joacă la Atena Cleon).

[95] În calitate de „suplicanţi" *(hiketai)*, aceşti exilaţi care cer drept de azil pe lîngă altare aveau un statut sacru.

[96] Una din cărţile pierdute ale tratatului.

[97] Faptul că întemeietorul sectei n-a fost prezent la răscoală este adeseori interpretat de cercetătorii moderni ca un indiciu că mişcările antipythagoreice s-au petrecut *după* moartea lui Pythagoras şi au avut loc în repetate rînduri. În orice caz el nu putea fi plecat la Pherekydes, care murise înainte de venirea sa în Italia. Sursa primelor atestări ale răscoalelor ar fi istoricul Timaios. Pentru discutarea datelor controversate, cf. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922, şi referinţele din Timpanaro Cardini, a.l.

[98] Probabil un reprezentant al clasei în ascensiune de negăţători sau conducătorul unei fracţiuni oligarhice rivale.

[99] Indicaţie clară în sprijinul presupunerii că este vorba de mişcări succesive, care i-au îndepărtat pe rînd pe conducătorii din secta pythagoreică în cetăţile din sudul Italiei şi Sicilia.

[100] Sînt unii dintre pythagoreii tardivi — vezi mărturiile despre activitatea lor în DK, vol. I, 46—47. Evadarea din sediul incendiat poate fi o peripeţie anecdotică (deşi mai multe asemenea incendii sînt atestate în izvoare).

[101] La Theba, conducătorul Epaminondas îl consideră pe Lysis părinte spiritual. Acesta reprezenta probabil un filon mai pur al doctrinei, străin de exagerările ideologiei oligarhice, după ce adepţii lui Pythagoras trăseseră anumite concluzii de pe urma înfrîngerilor politice. Pentru legătura dintre cele două personaje vezi şi Cornelius Nepos, *Epaminondas* 2, 2; Pausanias, IX, 13, 1.

[102] Manuscrisele dau Archytas, ca în Diog. Laërt. VIII, 39, dar avem de-a face cu o veche eroare de copist.

103 Textul foloseşte o formulare poetică: „s-au făcut nevăzuţi". Se consemnează astfel dispariţia sectei ca entitate (mai înainte se vorbea de o „eclipsare"), nu şi a simpatizanţilor.

104 Paralel cu Aristoxenos şi Dikaiarchos, matematicianul Nicomachos, mai recent decît ceilalţi, este a treia sursă, folosită de Iamblichos şi Porphyrios, pentru a reconstitui evenimentele răscoalei antipythagoreice.

105 Geograful peripatetician Dikaiarchos polemiza probabil cu cei care prezentau mai realist evenimentele biografiei, arătînd că întemeietorul sectei lipsea în timpul răscoalei — fie că plecase la Metapont din motive diplomatice (pentru a nu agrava disensiunile), fie că mişcările s-au petrecut după moartea sa.

106 Fusese vorba despre principiile egalizării democratice a cetăţilor acheene din Pelopones.

107 Propriu-zis: delegaţii pentru arbitrarea conflictelor.

Fr. 17—22 ale acestei secţiuni *A, Fragmentele doctrinei,* cuprinde numai mărturiile referitoare la scrierile lui Pythagoras el însuşi (personajul cvasi-legendar), întemeietorul şcolii care îi poartă numele şi al „sectei". Mai departe, în secţiunile intitulate *Elemente ale doctrinei anonime* şi *Autorii vechiului pythagorism,* vom regrupa fragmentele care ne permit să reconstituim — adeseori conjectural — conţinutul doctrinei propriu-zise, în stadiul dezvoltării arhaice a conceptelor, schiţate probabil sub forma unor învăţături concise (implicit mai simpliste) de gînditorul din Samos. Îndoielile cu privire la paternitatea unor prime scrieri ale „magistrului" vor subzista mereu — pe bună dreptate —, atîta vreme cît nu se pot infirma testimoniile multiple despre interdicţia divulgării preceptelor elaborate în cadrul primei şcoli. În orice caz, aşa-numitele „cărţi" atribuite lui Pythagoras n-au fost redactate de mîna sa, ci ar fi putut circula numai sub forma notelor, consemnate de primii adepţi şi scoase la iveală în mod neoficial (chiar dacă uneori enunţarea „spuselor" îmbrăca de la început forma „discursului sacru", învestit cu autoritatea citatelor şi a expresiei ritmate, ca în vechile poeme de iniţiere).

108 În textul grec această menţiune lipseşte. A fost introdusă (ca împlinire a lacunei manuscrisului) de H. Diels, pe baza comparării cu mărturia următoare din Iamblichos, la rîndul ei coroborată de DIOG. LAËRT. VIII, B (deci fr. 19 — v. mai departe notele 116—117). A existat probabil o sursă comună, utilizată în această privinţă de majoritatea biografilor.

109 Adică pînă spre sfîrşitul secolului V î.e.n. (vezi şi capitolul Philolaos la Diels-Kranz, vol. I, p. 398—419). Aşa cum va reieşi din mărtu-

riile despre Hippasos (vezi p. 133—135), chiar unii dintre cei mai apropiați discipoli au făcut începuturi sporadice de divulgare a pythagorismului. Cele mai vechi scrieri au fost „însemnările pentru memorizare" — *gr. hypomnemata* —, atestate chiar în această mărturie. Termenul va căpăta curînd valoarea denumirii latine de *commentarii*, inițial tot însemnări concise, veridice (uneori pe baza notării cuvînt cu cuvînt), menite să păstreze întocmai enunțarea unor idei care nu trebuiau deformate printr-o memorizare aproximativă.

[110] O sumă considerabilă. Mina valora 100 de drahme (etalonul fiind apreciat prin greutatea drahmei, c. 4,32 grame de aur).

[111] Textul grecesc spune literalmente: πολλοὶ περὶ αὐτὸν ἱστορήκασιν, „au făcut cercetări în jurul său" — deci „relative la el, ca personalitate filosofică". Termenul *historeo* implică însă mai ales la Iosephus Flavius (autor din sec. I e.n.) și ideea de „păstrare a tradiției celor aflate". Biograful menționat ulterior, H e r m i p p o s din Smyrna, sec. III î.e.n., întocmise o stufoasă monografie *Despre vieți*, compilînd materiale din toate epocile despre figurile reprezentative ale culturii grecești (vezi indicațiile din A. Frenkian, „Izvoarele filosofiei antice grecești", studiul introductiv la Diogenes Laërtios, versiunea Balmuș, București, 1963, p. 51).

[112] Așa cum se observă mai ales din *Phaidon*, concepțiile platoniciene despre natura sufletului nemuritor derivă efectiv din credințele pythagoreice.

[113] În grecește verbul sugerează obținerea de indicii sau dovezi prin deducție. Modalitatea în acest context o reprezintă consultarea unei tradiții *scrise*, așadar *lectura* documentelor. Circulau după secolul IV î.e.n. opere scrise ale pythagorismului.

[114] Conotația implicată de folosirea verbului „a țipa" în original, pentru a sublinia poziția ostilă, disprețuitoare, a lui Heraclit față de combinarea științei cu morala și credințele religioase în doctrina pythagorismului. După Diels, propozițiile din această mărturie, puse în paranteză pînă la paragraful 7, provin aproape textual dintr-o sursă intermediară, care ar putea fi un adept sau simpatizant al sectei, preocupat să dovedească peremptoriu că circulau din cele mai vechi timpuri opere pythagorice. De acolo expresia „iau lucrurile în glumă" (deci privesc tradiția cu frivolitate), cuvinte prin care sînt stigmatizați cei neîncrezători, dispuși mereu să nege autenticitatea oricăror scrieri vechi ale sectei. Citatul heraclitian este oricum bine ales. Deși H. Diels îl consideră un

fals, alte mărturii citează opinii asemănătoare cu ale lui Heraclit (vez de ex. fr. 40 și 41 DK și comentariul nostru în nota următoare), demonstrînd că la începutul sec. V filosoful dialectician cunoștea deja existența unui *corpus* al științei sau al literaturii filosofice care sintetiza pythagorismul.

[115] În textul grec: πολυμαθείην κακοτεχνίην. „Știința multiplă" era suspectă probabil înțeleptului din Efes datorită caracterului prea eclectic. Tot în legătură cu filosoful nostru, *polymathia* este opusă de Heraclit „bunei chibzuințe" (νόον ἔχειν) în fr. 40 DK. „Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte" — (vezi în acest volum p. 355). Cît privește *kakotechnia*, ca se referă la explicațiile discutabile, poate chiar la preceptele unei „arte" sau discipline ritualiste a vieții și a practicilor religioase subordonate credinței în metempsihoză (Timpanaro Cardini traduce prin „arte da ciarlatana", o acuzație care se potrivește cu stigmatizarea mystagogilor și a magilor). În formularea greacă, „cercetare" apare sub forma „*historie*" consacrată de pythagorei și de Hippocrates ca sinonim al „investigației". Ea se aplică în opinia lui Heraclit unei scrieri de tipul poemelor hesiodice dar poate chiar și unor tratate despre natură. V. și A. Frenkian, *Die Historia des Pythagoras*, „Maia", 1959, 243—245.

[116] Diogenes dă pentru toate titlurile forme de neutru, permițînd să se subînțeleagă cuvîntul *tratat* (de obicei în proză). Aici avem un Φυσικὸν σύγγραμμα. Se consideră că această scriere, singura din care izvorul nostru dă un citat în dialect ionic, este o falsificare alexandrină, de tipul tratatelor pe care începuseră să le publice milesienii și chiar elevii înțeleptului din Samos.

[117] Titlurile, în formularea lor concisă (*Paideutikon*, *Politikon* și *Physikon*), reflectă cele trei orientări paralele primordiale, fiind stabilite de fondatorul școlii mai înainte chiar de transformarea ei într-o „sectă". Reiese de fapt că aceste trei cărți — mult discutate — grupau primul compendiu al doctrinei, publicat sub formă de însemnări de către cei mai vechi discipoli (și nu de magistru el însuși). Sînt considerate de o bună parte din cercetători falsuri tardive.

[118] Despre Lysis, care ar fi scăpat, împreună cu Archippos, din sediul incendiat la Crotona — vezi fr. 16 și nota 101. Reprezenta probabil un curent al pythagorismului reînviat la Theba. Nu reiese clar dacă i se atribuiau lucrările citate mai înainte sau alt *corpus* mai compact de scrieri pythagoreice — eventual una din primele „ediții". A îndeplinit probabil menirea unuia din cei mai vechi „divulgatori" la fel ca

Hippasos, Philolaos şi enigmaticul crotoniat menţionat la sfîrşitul paragrafului.

[119] Compilatorul Herakleides Lembos (secolul II î.e.n.) întocmise un rezumat (gr. *epitome*) al operei filosofului peripatetician Sotion, contemporan al său mai vîrstnic, unul din primii istorici ai şcolilor de gîndire, prin vasta sa monografie intitulată *Succesiunea filosofilor.*

[120] Acest îndemn conţine încă din primele cuvinte (versificate într-un hexametru) porunca fundamentală a sectei : consemnul *tăcerii,* spre interiorizarea celor aflate. De fapt *tăcerea rituală* însoţeşte orice participare la misterii (adeseori pantomime sacre, în orice caz drame cultice). Ea definea o dispoziţie sufletească pentru comuniunea cu adevărurile de taină şi era prezentă în celebra formulă cvasiliturgică prin care inaugura orice slujbă rituală : εὐφημεῖτε, εὐφημεῖτε..., „vorbiţi de bine"; la Horatius în *Ode* III, 1, v. 2 : „favete linguis". În contextul nostru „tinerii" sînt *neofiţii* (νεόφυτοι); pentru alte detalii vezi mai departe paragrafele referitoare la *prescripţiile sectei,* p. 56—62. Astăzi numeroşi cercetători consideră că *Discursul sacru* (Ἱερὸς λόγος) ar fi fost una din rarele scrieri pythagoreice autentice (chiar dacă sub forma versificată o definitivaseră discipolii de-a lungul deceniilor). Un susţinător elocvent al acestei teze rămîne A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora,* Torino, 1924. Opinii mai nuanţate în lucrările lui J.E. Raven, Vogel şi Delatte.

[121] În afară de *Discursul sacru,* aceste ultime titluri sînt falsuri şi. în cazul lui *Helothales,* aduc în lectură greşită indiciile unei tradiţii manuscrise pe care Diogenes nu o mai înţelegea (sau exemplarul izvorului consultat prezenta „coruptéle"). Poate că era vorba de un tratat polemic : „Împotriva lui Helothales din Crotona". Despre poetul Epicharmos din Cos ştim că ne-a lăsat mărturii asupra doctrinei vechi pythagoreice (vezi în vol. I, partea I, p. 135). Filiaţia indicată de mărturia noastră pare aproape neverosimilă.

[122] Această scriere — propriu-zis un „Discurs despre iniţierea în misterii" *(Mystikos logos)* — ar fi prima scriere polemică de reconsiderare a *Discursului sacru* (pentru detalii vezi mărturia despre *Scindarea pythagorismului în două linii de adepţi,* p. 68 cum şi capitolul H i p p a s o s). Oricum chiar şi această nouă elaborare a doctrinei a fost integrată în seria scrierilor *pythagorismului* din perioada veche.

[123] Aston din Crotona rămîne un simplu nume, obscur, neatestat de alte izvoare. Reprezintă — după Kranz — o deformare a numelui Aigon, care apare în catalogul pythagoricilor dat de Iamblichos (DK 58 A).

[124] Astrul numit de greci *Hesperos*, de latini Vesper, spre deosebire de ipostaza din zori a planetei Venus, aşa-numitul *Phos-phoros*, propriu-zis Luci-fer. S-a presupus că mărturia noastră, care îl citează pe Callimachos, desprinde această opinie din analiza la care a supus eruditul literat alexandrin un poem despre luceafăr, atribuit fie lui Pythagoras, fie lui Parmenides.

[125] Precum reiese dintr-un pasaj asemănător din Diogenes Laërtios VIII, 48, concepţia era de asemenea atribuită lui Parmenides (vezi fr. 28 A 44 DK) şi se putea întîlni chiar la poeţi arhaici ca Hesiod. Dar acolo se avea în vedere fie cerul cu astrele, fie lumea înconjurătoare ca întruchipare a divinităţilor primordiale, natura devenind astfel *kosmos*, adică „podoaba" realităţii perceptibile de înţelegerea omenească (tot aşa cum vorbirea ornată era un *kosmos* al limbajului). Se poate susţine în schimb, fără tăgadă, că Pythagoras cel dintîi a formulat teorie despre *kosmos*, înţeles ca „univers armonic alcătuit", inspirîndu-se şi din concepţiile doriene despre *eu-kosmia*, „buna rînduială" din societate (din *polis*-ul care încearcă să legitimeze continuitatea guvernării aristocratice). Pentru evoluţia conceptului vezi lucrările lui Müller, Van der Waerden şi K.Reinhardt (*Kosmos und Sympathie*, München, 1926 - investigarea dezvoltărilor stoice).

Fragmentul 22 inaugurează o nouă dispunere a fragmentelor în versiunea noastră. De aici încolo nu se mai continuă numerotarea Diels-Kranz. De fapt această mărturie din Cicero figurează numai la Timpanaro Cardini (cu acelaşi număr, la p. 66—67). Ni se pare semnificativă pentru atestarea unei doctrine universal recunoscută ca pythagorică în ultimele decenii dinaintea erei noastre.

[126] În latineşte: „u n a m   o m n i u m   a n i m a n t i u m   c o n d i c i o n e m iuris esse denuntiant". Egalitatea sacră a tuturor vieţuitoarelor este proclamată în termenii unei egalităţi universale, imanentă dreptului natural. Aceeaşi idee fusese formulată de alte mărturii (vezi de ex. fr. 8 a) din punctul de vedere al premiselor metempsihozei: întrucît acelaşi suflet se poate incarna fie în trupul unui animal, fie în trup omenesc, toate aceste vieţuitoare trebuie respectate în aceeaşi măsură şi sînt egal îndreptăţite în faţa justiţiei eterne.

B) ELEMENTE ALE DOCTRINEI ANONIME A VECHIULUI PYTHAGORISM

În această secţiune, care cuprinde cel mai mare număr de fragmente (23—89), cititorul va găsi un corp de doctrină dintre cele mai arhaice, atribuit fie lui Pythagoras, fie primilor săi discipoli, care nu ar fi trădat secretul învăţăturilor. Multe mărturii sau expuneri ale conceptelor provin în mod clar din cercetările aristotelice despre pythagorei. Faptul că nu le dă o paternitate anume este semnificativ. Astfel circulau probabil în prima perioadă. Ulterior, o bună parte din aceste concepte se regăsesc la Philolaos şi Archytas, la contemporanii lor mai vîrstnici, Alkmaion şi Hippasos (de asemenea la pythagorei „vechi" mai obscuri), aşa cum se vor regăsi la Platon şi, după secolul II î.e.n., la neopythagorei. Dar elementele unei concepţii despre lume ritualist-simbolice circulau în mod intenţionat sub forma „spuselor anonime" sau a demonstraţiilor — respectiv a teoremelor (care se transmit din om în om), fiind lăsate la dispoziţia vulgului numai figurile geometrice sau cele care încifrau un simbol. Gruparea în subcapitole şi respectiv diferitele titluri ne aparţin (unele provin din Kirk-Raven, cu anumite modificări). Pînă la capitolul „Simboluri şi prescripţii' am inclus într-o anumită ordine, dictată de relaţia macro-kosmos-micro-kosmos, toate fragmentele care apar la Kirk-Raven *(The Presocratic Philosophers)* în capitolul IX, intitulat *Pre-Parmenidean Pythagoreanism* (p. 236—262), coroborate cu cele din Diels-Kranz, vol. I, capitolul 58, *Pythagoreische Schule*, subcapitolul B, *Anonyme Pythagoreer — nach altperipatetischer Überlieferung* (p. 448—462). De fiecare dată numerotarea noastră este însoţită de numărul dat de Raven în culegerea engleză citată şi — acolo unde este cazul — de cel tradiţional, din Diels-Kranz. Întrucît ne-am dus noi înşine la surse, anumite fragmente au fost date în forma lor mai explicită din autorul excerptat şi nu mai coincid întru totul cu cele din antologiile indicate. Ultima serie de subcapitole pe care o prezentăm cuprinde la noi elemente ale doctrinei care definesc statutul de „sectă" al şcolii vechi pythagoreice. Chiar dacă s-au transmis de obicei prin autori mai recenţi (neopythagorici sau compilatori intermediari tardivi — cum erau de ex. Iamblichos, Porphyrios, Nicomachos, Hierocles) aceste fragmente au fost pentru prima dată strînse de noi într-o sistematizare care face să alterneze mărturiile propriu-zise cu o enunţare proprie, succintă, a diferitelor credinţe în optica unei epistemologii critice. Nucleul acestei ultime serii de fragmente figurează într-o formă mult abreviată la Raven-Kirk şi, mai pe larg, în subcapitolul 58 C din Diels-Kranz, intitulat ΑΚΟΥΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ. În sfîrşit, numeroase fragmente din secţiunea intitulată la noi „*Elemente ale doctrinei* ..." au fost subsumate pythagorismului „diacronic" sau tardiv în volumul III din ediţia Timpanaro Cardini sau în volumul *I Pitagorici*, a cura di A. Maddalena, Bari, 1955, ele fiind de asemenea comentate în amănunt sau complexiv de mulţi dintre cercetătorii moderni, citaţi de noi în notele anterioare (I. Lévy, Delatte, Rostagni, la care se cuvine să

adăugăm pe Van der Waerden, M. Ghyka, Cornford, von Fritz, M. Detienne, Vogel).

Fragmentul 23 provine dintr-un ansamblu de capitole din Aristotel, referitoare la cauzele prime şi principiile tuturor lucrurilor din natură. Astfel se ajunge la concepţia pythagoreilor despre *numere* ca principii ale naturii. În aceeaşi ordine de idei se dezvoltă doctrina redată de Diogenes Laërtios (fr. 24), cu o enunţare mai amănunţită a ideilor despre *Kosmos* şi despre omologia sa cu făptura umană, privită ca un microcosm.

[127] Adică mai înainte de filosofii atomişti Leucippos şi Democrit. Prin formularea prudentă „aşa-numiţii pythagorei" Aristotel îşi manifestă rezerva faţă de orice paternitate certă a ideilor atribuite de tradiţie lui Pythagoras. La Stagirit numele filosofului apare numai de două ori: în *Retorica* II, 23, 1398 b 14 şi *Metaph.* A, 5, 986 a 30 (unde ar putea fi o interpolare).

Prin formularea „mai înainte chiar de ei" pot fi desemnaţi nu numai atomiştii — ulteriori anului 450 î.e.n., ci totodată chiar primii pythagorei şi magistrul el însuşi.

[128] În text ἀρχὰς πάντων τῶν ὄντων. Pentru „lucruri din natură" se foloseşte termenul *onta*, participiul verbului „a fi". Deci „entităţile ontic reale" sau — mai scurt — „cele existente".

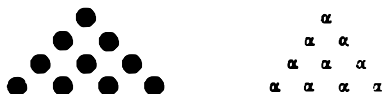
[129] Propriu-zis πάθος τῶν ἀριθμῶν — cele ce se pot „întîmpla cu numerele".

[130] Un echivalent arhaic al procesului de „modelare numerică". În text: τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιοῦσθαι. Pentru raporturile muzicale vezi nota următoare şi fragmentele lui Hippasos.

[131] „Proprietăţile numerelor şi ale scării armonice" — sau „cele imanente armoniilor" menţionate mai înainte: „raporturile armonice, muzicale, exprimabile prin numere". Această cuantificare poate fi considerată una din cele mai reprezentative descoperiri ale pythagoricilor: o intuire a principiului rezonanţei. În teoria intervalelor primul sunet care apare în rezonanţă după octava fundamentalei este cvinta. Astfel, deşi n-au cunoscut direct principiul rezonanţei, pythagoreii au ajuns totuşi să obţină seria naturală a *armonicelor* pe baza monocordului (vezi nota 28), făcînd să vibreze porţiunea scurtă a coardei în cadrul succesiunii de raporturi: $\frac{2}{1}$ (octavă), $\frac{3}{2}$ (cvintă), $\frac{4}{3}$ (evartă), $\frac{5}{4}$ (terţă majoră), $\frac{6}{3}$ (terţă minoră), $\frac{5}{3}$ (sextă minoră), $\frac{8}{5}$ (sextă majoră). O suprapunere

de două (sau mai multe) sunete cu aceleași vibrații alcătuiește *unisonul*, deci raportul $\frac{1}{1}$. Prin raportul $\frac{2}{1}$ se obține octava. „Mai ales pe baza corelației stabilite între acorduri și intervale muzicale, pe de o parte, și, pe de altă parte, raporturi aritmetice derivate din tripla combinație *tetraktys* ~ *pentadă* ~ *decadă*, noțiunea de *tetraktys*, «numărul patru» [vezi mai departe nota 187], capătă semnificația unui adevăr al misteriilor în doctrina și în ritualul pythagoreic, axate pe această tetradă care nu este altceva decît forma «figurată» a decadei concepută ca număr triunghiular (1 + 2 + 3 + 4 = 10)" — M. Ghyka, *Le nombre d'or*, Paris, 1931, t. I (*Les rythmes*), p. 101—102. În sfîrșit speculațiile care au dus la celebra teorie a muzicii „sferelor" (vezi fr. 69) derivă din extrapolarea noțiunii de „consonanță" (συμ-φωνία) în domeniul mișcării astrelor, al armoniei cosmice.

[132] Din comentariul lui Alexandros la acest capitol (vezi *In Metaph.* 41, 1, DK, 58, B 4, la noi) se înțelege că Stagiritul mai tratase aceste probleme în *De caelo* B 13 (vezi la noi fr. 66) și în tratatul pierdut *Opinii ale pythagoricilor*. Cele zece corpuri menționate aici grupează nouă planete și „antihtonul". Cît privește *decada* (10), în afară de ipostaza pe care o reprezintă suma primelor patru numere (vezi nota precedentă), ea mai era figurată ca număr triunghiular printr-o dispunere a unităților ei constitutive în felul următor cu ajutorul punctelor sau al literelor:



În ordinea simbolurilor geometrice inscrise într-un cerc (proiecția sferei cosmice) se atribuiau conceptelor-cheie poligonuri stelate corespunzătoare: pentru om (respectiv *micro-kosmos*) p e n t a g r a m a, pentru întregul armonic al lumii (*macro-kosmos*) d e c a g o n u l.

[133] Deci numerele sînt pe de o parte cauze materiale, prime, (deoarece „și acești gînditori" — pythagoreii — postulau, ca în filosofia Stagiritului, existența unor asemenea principii cauzale), pe de altă parte „cauze eficiente" ale lucrurilor din natură și de aceea determină modificările lor („accidentele"), la fel cum delimitează forma lor definitivă („stările permanente" in gr. *hexeis*). După cum precizează D. Bădărău

numerele „tind să devină deja modele pe care lucrurile singulare le imită; ceva analog cu ideile lui Platon" (cf. Aristotel, *Metafizica*, versiunea St. Bezdechi, București, Ed. Academiei, 1965, p. 67, nota 101 și referințele de acolo).

[134] Avem aici atestarea celebrei *tabula oppositorum*, paradigma unor cupluri de contrarii fundamentale, care acționează dialectic în natură. Întregul context distinge două etape în elaborarea doctrinei respective. Pythagoras și cei mai apropiați discipoli stabiliseră numai conceptul de model numeric al fenomenelor (numerelor) din natură — principiu care determină atît devenirea cît și configurația lor statică. Motorul devenirii îl constituiau, potrivit acestei prime disocieri, echilibrul sau, dimpotrivă, dezechilibrul cinetic provocat de cuplul *număr par* ~ *număr impar*, iar în planul accidentelor *finitudine* (proprietatea numerelor pare, spațiale) versus *infinit* (gr. *apeiron*, proprietate corelativă a numerelor impare). În a doua etapă contemporanii lui Alkmaion și apoi adepții lui Philolaos (care fac parte din pythagorismul mediu) dezvoltă mereu principiul acestor disocieri, plecind tot de la primele două perechi de contrarii. Potrivit taxonomiei lor dialectice în coloana din dreapta vor fi grupate însușirile pozitive (mai puternice), în cea stîngă proprietățile negative, mai slabe. Vom avea următoarea ierarhie:
finitudine [*peras*] ~ infinit [*apeiron*]
imparitate [nepereche] ~ paritate [pereche]
unul [monada indivizibilă] ~ pluralitatea [respectiv divizibilitate]
dreapta [dextrogire, faste] ~ stînga [proprietăți levogire, nefaste]
... ș.a.m.d. (vezi textul întregii enumerări). Ultimul cuplu de contrarii închide seria disocierilor cu perechea figurilor geometrice, a căror suprafață decupează spațiul potrivit unor tendințe paradoxal-divergente: cele pătrate [„tetragonale"] vor avea mereu laturi egale și corespund proprietăților stabilite de pythagorei pentru coloana din dreapta (finitudinea simetriei perfecte a numerelor impare). Dimpotrivă, figurile de tipul oblong, cu laturile *inegale* (gr. *heteromekes*) corespund coloanei din stînga: nedeterminarea unei asimetrii a figurilor construite prin aplicarea unor gnomoni cu număr par in jurul punctului.

[135] Vezi cap. *Alkmaion*.

[136] Stagiritul operează o distincție în teoria contrariilor: ⟨elemente⟩ opuse (gr. *enantia*) și principii sau criterii de opoziție (gr. *enantioseis*).

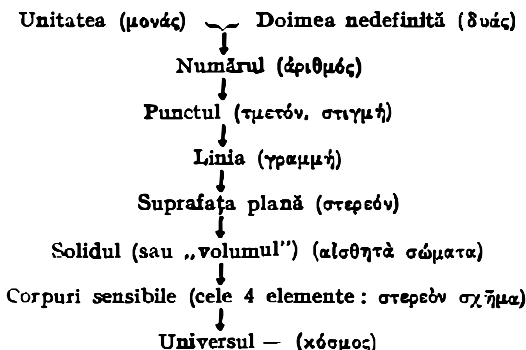
137 În grecește: ἐν ὕλης εἴδει, „sub specie materiali" sau „în chip material" — respectiv consideră *numerele cauze materiale.*

138 Numerele așadar sînt principii imanente ale materiei lucrurilor. Textul original nu conține substantivul „părți". Formularea este redată însă cu această lărgire, pentru a scoate în evidență reprezentarea concret-numerică, proprie sistemului pythagoric și unei anumite *Weltanschauung.*

139 Enunțarea „unii dintre filosofii naturii" desemnează în acest context școala pythagoreilor, calificați drept *physiologoi.*

140 Opera lui Alexandros Polyhistor din Milet, erudit al secolului I î.e.n., care se arăta deosebit de interesat de simbolurile pythagoreice; aici utilizează probabil așa-numitele „însemnări" sau „comentarii pythagoreice". Potrivit cercetărilor lui Wellmann (apud Diels-Kranz, vol. I, p. 448, notă la fr. 58 B 1 a), sursa compilată de Diogenes își lua de fapt materialul din Xenophilos, un pythagoreu din vremea lui Platon. Conține multe idei ale pythagorismului, chiar dacă martorul intermediar („metatextul" elaborat de Alexandros) le-a enunțat într-un limbaj elaborat de stoici.

141 În text *aoristos dyas.* Doimea tinde spre infinit, întrucît și matrice a divizibilității. Ca substitut al materiei, „doimea nedefinită" se mai întîlnește în doctrina nescrisă a lui Platon (ἄγραφα δόγματα) și în dialogurile sale de maturitate (mai ales în *Timaios* și *Philebos*). Fragmentul nostru dă mai departe generarea *ființelor matematice,* potrivit următoarei progresiuni (pe care o reproducem folosind schema lui A. Frenkian, nota 93 la Diogenes Laërt. VIII, p. 705 din ed. citată):



142 Pentru acest proces de generare, în afară de schema din nota precedentă, vezi de asemenea diferitele sub capitole care însumează fragmentele despre „Unu și dualitate", „Cosmogeneză", „Ierarhii spațiale și calitative". Linia se naște din punct prin „fluxiune". La rîndul lor liniile decupează spațiul ca *figuri plane* (sau „suprafețe", ἐπίπεδα) și ca volume — proiecțiile spațiale numite de antici „figuri" (sau „c o r p u r i) solide" (aici στερεὰ σχήματα). Pentru caracterizarea întregii configurații epistemologice vezi Kirk-Raven, o. l., subcapitolul *The nature of number*, p. 243 și urm. Reținem în special următoarea explicație globală, pregnantă: „thanks to the tacit confusion between the unit of arithmetic and the point of geometry, the first unit has by one and the same process generated both the next three in the series and the three dimensions".

143 În text, propriu-zis: „primăvara înfloritoare" (sau „care dă în floare"), opusă „toamnei care aduce pieirea", întrucît această noțiune intra chiar în structura uneia din denumirile anotimpului (φθινόπορον). Influența diferitelor anotimpuri asupra corpului omenesc — stabilită și pe baza consonanței dintre micro-kosmos și macro-kosmos — ține de latura medicinei pythagorice (vezi Demokedes), dezvoltată de un Alkmaion (vezi acel capitol) și de școala hippocratică.

144 În text διὸ προνοεῖσθαι τὸν θεὸν ἡμῶν — formulare influențată de stoicism: „zeii ne poartă de grijă cu pronia lor" (sau prin p r o v i d e n ț ă). Raționamentul operează cu distribuția celor patru elemente, ca în străvechile sisteme ale alchimiștilor chaldei, grefate cu influențe iraniene. Din acest grup de stihii, rămîn de fapt numai două, re-generatoare: *focul* și *aerul*. *Focul* și *uscăciunea* sînt elemente divine; *aerul*, un suflu care generează umezeala și *apa*, iar sub forma *eterului* (*aither*, „văzduhul rarefiat care arde") dă naștere sufletului. „Pămîntul", ca materie constitutivă, nu mai apare în sistemul dichotomiilor pythagorice, întrucît predomină interesul pentru psychogonie (generarea sufletului) și legăturile vieții (*harmonia* înseamnă tocmai „legătură", „articulare").

145 În grecește *stagon*, „picătura" unui lichid — *viscos*, în cazul de față, deci un fel de cheag. Doxografia compilată de izvorul nostru înfățișa mai întîi cuprinsul unui tratat (sau al însemnărilor) de tradiție pythagorică, „Despre suflet", rezumînd foarte strîns, fără nici o explicație de tranziție și teoriile unei lucrări asemănătoare „Despre trup".

146 În original *harmonias logoi*, „raporturi proporțional armonice". Mai înainte se menționau λόγοι τῆς ζωῆς — „proporții [*logoi*] ale

vieții", adică așa-numitele „rațiuni seminale". Sint duratele ce determină armonic transformarea spermei și apoi a fătului (care capătă „formă") in trup omenesc proporționat.

[147] Intrăm aici în definițiile unei „psihologii", elaborate de vechiul pythagorism — și anume in teoria senzațiilor.

[148] În terminologia greacă τὸ φρόνιμον de la φρήν (pl. *phrenes*), „minte". De fapt „sufletul" pythagoreilor este o triplă *harmonia*, alcătuire armonic organizată de funcții și entități. Partea cea mai nobilă o constituie elementul mental (*to phronimon*), emanația sufletului nemuritor. Termenul generic φρένες, propriu-zis minţile, apare încă din poemele homerice, unde sediul senzațiilor este identificat cu diafragma — φρήν — *phren*. Al treilea element, „sufletul pasional" sau *thymos* (tot un fel de suflu) care își avea sediul în inimă, devine la Platon, care preia tripartiția pythagoreică, o dublă manifestare a psychismului: pasiunea generoasă (θυμός) și pofta senzorială (ἐπι-θυμία). Mai științifică este localizarea funcției gînditoare (*nous*) in creier la Alkmaion. De aceea compromisul exprimat în pasajul nostru, sub forma unei localizări a *principiului* psihic într-o regiune care începe în inimă și cuprinde creierul. Acolo (în sediul cerebral) vor fi acum situate judecata rațională (*nous*) și mintea (φρένες), ca sediu al senzațiilor, sursa percepțiilor. Pentru a explica natura concretă a senzațiilor pythagoricii recurg la ideea „picurării" lor sub formă de „stropi", dintr-un fel de concrețiune a „sufletului" mental. Spre deosebire de A. Frenkian (comentariu la versiunea citată, p. 700), nu credem că ideea despre nemurirea elementului mental (*phrenes*), neglijîndu-se sufletul rațional (*nous*), singurul nemuritor la toți ceilalți filosofi greci, ar fi dovada unui eclectism tardiv al acestei surse pythagoreice. Dimpotrivă, tocmai această „credință" ni se pare un indiciu de arhaitate, întrucît dintotdeauna *nous*-ul era o facultate de gîndire sau o formă latentă de sensibilitate (ceea ce conotează sau semnifică termenul *inimă*, cînd e vorba de sentimente personale sau de o sublimare afectivă). În schimb, pluralul generic φρένες, „minţile", ca sediu al *tuturor* pasiunilor și percepțiilor (în perioada arhaică, pînă la filosofi, localizat in dreptul diafragmei, ulterior la pythagorici transformat în funcție complexă, cu anumite localizări în creier) — acest receptacol și generator al făpturii senzitive, capabil totdeauna de cunoaștere nediferențiată, se potrivește cu natura sufletului nemuritor. În ultima instanță *nous* coincide mai mult cu „gîndul", iar într-o formulare celebră din Sofocle (τὸν νοῦν τῶν φρενῶν, *Ant.* v. 1099) denotează chiar „gîndirea ca expresie a minții".

[149] „Facultățile sufletului" sînt desemnate în text prin termenul *logoi* (λόγοι τῆς ψυχῆς), adică „putinți concrete exercitate de sufluri" (A. Frenkian).

[150] Aceasta este divinitatea multiplă a riturilor de trecere, stăpînind atît secretele cuvîntului și ale inteligenței speculative (ca mesager și mediator sau Hermes-Mercur, patron al negoțului), cît și *însoțirea* (πομπή) sufletelor desprinse din trupurile celor morți (de acolo primul epitet *pompaios* și cel mai vechi, de ψυχο-πομπός). „Poarta" simbolizează probabil aici orice fel de trecere, dar mai ales cea în tărîmul de dincolo; la fel epitetul de „htonian" (redat prin subpămînteanul). Pythagoricii, venerînd chipul acestei divinități, au adus o contribuție majoră la elaborarea unei cunoașteri esoterice, încărcată ulterior cu toate aluviunile magiei orientale și sortilegiile „artei de a interpreta", proprii *hermetismului* și *hermeneuticii* (termeni derivați tocmai din numele acestei divinități *Herme-ias* sau *Hermes*).

[151] Cuvîntul, redat uneori prin „genii", nu poate fi de fapt tradus satisfăcător. De aceea păstrăm echivalentul transliterat *daimoni* (gr. δαίμονες), întrucît lexemul *demon* este încărcat cu sensurile conotative ale creștinismului („duh rău"). Inițial, termenul desemna „puterea divină", nedeterminată, adeseori proprie făpturii ambivalente a sufletului omenesc, dedublat prin mișcări neprevăzute ale pasiunilor și gîndului (vezi în acest sens *daimonion*-ul care face tranziția către „demonul socratic"). Treptat *daimon*-ul devine o divinitate intermediară, subordonată sau htoniană, misterioasă (aproape un „demon") și astfel poate s-ajungă ipostaza sufletului omenesc, desprins de trup și rătăcind prin văzduh — potrivit credințelor orfico-pythagorice. *Eroii* sînt de fapt aici sufletele privilegiate ale eroilor apoteozați sau transformați în semi-zei (credință post-homerică, ulterioară în orice caz *Iliadei*). Se pregătește astfel ierarhia pythagorismului esoteric: suflete omenești ale celor vii, suflete rătăcitoare după moarte și/sau *daimoni*, suflete izbăvite de eroi semi-zei, divinități propriu-zise (θεοί). Și Pythagoras ocupă în această ordine a ierarhiei sufletelor locul unui mediator de tip *heros* (vezi fr. 7 și subcapitolele despre prescripții, cu încercările de teologizare a doctrinei, potrivit cu rînduiala sectei. O discuție cuprinzătoare la M. Detienne, *La notion de* d a ï m o n, p. 31–54, 75–92, 124 – 168). Rezumatul compilat aici de Diogenes pare să implice o subîmpărțire a tipurilor de *daimoni*, obliterată în meta-texte ulterioare (sursele intermediare).

[152] Acest univers, populat de *suflete-daimoni*, păstrează totuși natura

unui psihism destul de concret, cu posibilități de trecere nelimitate pe scara ființelor vii — oameni și animale, toate înrudite mai ales în virtutea universalității principiului animist. *Daimoni* cu virtuți deosebite ajung să mijlocească diferitele tipuri de mantică (μαντεία), „pre-vederea viitorului", semioza bolilor și a sănătății (σημεῖα νόσου καὶ ὑγιείας), tîlcurile practicilor magice și ale riturilor. Ei sînt făcuți răspunzători de „preștiință", de cunoașterea mediumnică, aproape supranaturală. Astfel „demonul" lui Socrate va fi de fapt un „al șaselea simț" premonitor. După cîteva secole, acest „daimonism" se transformă pentru creștinism în domeniu polarizat: pe de o parte demonii malefici, de cealaltă îngerii păzitori. Grecii din perioada clasică aveau fie sentimentul *eu-daimoniei*, „fericirea" (numită în textul nostru), realizată prin echilibrul dintre întîmplare și *daimon*-ul favorabil, fie senzația unei acțiuni mai obscure, uneori nefastă, a celorlalți *daimoni*. Pe cît se pare, pentru a-i neutraliza pe aceștia din urmă (răspunzători de fenomene malefice, neexplicate de „știința" primitivă: boli, foamete, catastrofe naturale), religia din toate vremurile utilizează practicile *apo-tropaice*, menționate aici (propriu-zis de „respingere" sau „deturnare").

[163] Referire la celebra *psychagogie*, „inițiere și îndrumare a sufletelor", de obicei pe cale intuitiv-senzorială și prin semioza simbolurilor, ca în toate misteriile. Această „îndemnare" este desemnată aici cu termenul care se folosea și în doctrina retorilor-psihologi: „a convinge" (τὸ πείθειν, devenit ulterior ψυχαγωγία).

[164] Am văzut cît de important este principiul determinării numerice a intervalelor muzicale. Pornind în esență de la descoperirea legilor armoniei, școala filosofilor care ascultă de autoritatea maestrului apollinic subordonează întreaga imagine a Universului-Kosmos ideii de armonie proporțională; un concept pentru care se potrivea atît polisemantismul cuvîntului *logos* (1) „rațiunea proporțională", adică relația dintre două mărimi care se află într-un raport numeric constant, cît și semnificația termenului *harmonia* (ἁρμονία), „jonctură", relație tonală dintre sunetele scării muzicale (deci armonia în sensul obișnuit al cuvîntului). Bineînțeles, de analiza raporturilor „armonice" propriu-zise (vezi începutul fr. 23 și nota 146, „rațiunile armoniei") se leagă și teoria modificărilor numărului, dezvoltată atît ca știință, cît și ca modalitate a vieții contemplative: un fel de „mistică" a numerelor (exagerată de pythagorismul tardiv, după secolul III î.e.n., sub influența ermetismului oriental și a neoplatonismului). Astfel se ajunge și la o înțelegere largă a termenului *harmonia* în concluzia

din textul nostru — καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα. Ceea ce mai poate fi redat, strict filosofic, prin formula: „elementele întregului se cuprind laolaltă ca sistem, potrivit cu harmonia" (în funcție de legile ei).

155 Corelativ cu tăcerea religioasă (celebrul εὐφημεῖν, v. nota 15), noua filosofie impune un cod al *regulilor de puritate* (ἁγνεία), încercînd să revalorizeze autoritatea religiei tradiționale asupra sufletelor. Prescripțiile de puritate sînt valabile atît materialmente (curățenia mîinilor care oficiază, a trupului scăldat ritual), cît și sufletește.

156 Se cereau purificări după ce o persoană venea în contact direct sau indirect cu un mort (mai ales în cadrul ritualurilor funebre, desemnate aici cu termenul generic *kédos*, propriu-zis „doliu") și după actul sexual sau ieșirea din *lehuzie* (cuvîntul apare chiar în text: *lekhos* — „pat nupțial"), înconjurată din cele mai vechi timpuri de prescripții referitoare la curățenia rituală (justificată), impusă totodată și pentru a separa solemn diferite comportamente din viața privată.

157 Referire atît la inițiatorii din cadrul școlii pythagorice, care după aceasta devenise o sectă, cît și la tradiționali oficianți care slujeau în *teletai*, „misterii" (cum erau celebrii *orpheotelestai*, legați de caracterul difuz-inițiatic al orfismului).

Fragmentul 25 ne dă un pasaj conclusiv din același capitol V (vezi fr. 23), rezervat de Aristotel discuției teoriilor pythagorice despre cauze și principii, alăturate celorlalte prezentări de doctrine din prima carte a *Metafizicii*. Ne putem da seama încă o dată că pentru Stagirit „principiul dualist" era o trăsătură de bază a pythagorismului. Dezvoltarea sa progresivă sub forma sistemului celor zece opoziții (vezi fr. 23 și nota 134) va consolida edificiul unei dialectici a naturii.

158 „Filosofii italici" sînt aici mai ales pythagoreii vechi, poate și unii filosofi care fac tranziția spre aserțiunile sistemului eleat. Toți și-au desfășurat activitatea în cetățile Peninsulei Italice (de sud) sau in regiunea insulară limitrofă.

159 Caracterizarea sistemului se face în limitele unei concepții largi aristotelice despre cele patru cauze.

160 Cu alte cuvinte „lucrurile din natură" (sau realitatea celor existente în natură) pot ființa numai prin cuplarea sau tensiunea dialectică dintre *infinit* (sau „nedeterminare") și *finitudine* (sau determinarea de tipul *unității*). Întrucît corelația dintre acești doi factori face să existe orice lucru (sau „existent") în mod esențial (sau ca „substanță"), aici nu avem de a face cu elemente materiale diferite, cum erau „focul" sau „pămîntul"

la alți filosofi ai naturii sau în tradiția cosmogonică. Materialitatea principiilor elementare la pythagorei fiind mai abstractă, *infinitul* sau *finitudinea* ne spun [sau „semnifică", încadrează categorial — gr. κατηγοροῦνται] *cum sînt* lucrurile și *ce sînt* ele. Or, aceste două predicamente definesc la rîndul lor proprietăți numerice, deci „numărul este substanța tuturor". De notat că unii copiști au intercalat în manuscrise cuvintele „și Unitatea" după celălalt termen al dualității, Infinitul [*apeiron*]. Noi am lăsat în enunț această interpolare (cuprinsă între paranteze drepte) dar am apropiat-o de cuvîntul pe care probabil trebuia să-l explicitez sub formă de glosă: Unitatea care închide principiul finitudinii sub forma sa elementar-determinată.

[161] Sau, așa cum propune Bezdechi în versiunea sa, „au început să dea precizări cu privire la esența Ființei". Textul enunță însă în termeni lapidari: λέγειν περὶ τοῦ τί ἐστιν — „⟨discuția⟩ despre ⟨problema de a ști⟩ ce este ceva". Definiția gravitează deci tot în sfera *quid-dității*.

[162] Odată ce se corelau numerele (în primul rînd cele dintr-un șir dominat de seria decadei — primele 10 numere întregi) cu determinări de tipul *finit-impar* și *masculin-bun* etc., se stabileau forme sau (mai exact) *designate numerice* pentru orice lucru din natură determinabil prin asemenea corelate, începînd cu echivalența dintre *kosmos* și decadă, sănătate, frumusețe și *pentadă* etc. Pentru alte precizări vezi subcapitolele *Valori numerice*, *Numerele și generarea celor existente*, *Astronomie și numere stihiale*. Mai ales datorită spațializării curioase a reprezentărilor unor *numere geometrice* — v. de ex. pentagonul stelat și hexagonul omului — nu avem în filosofia pythagorică doar modele și raporturi numerice. Chiar obiectele propriu-zise și conceptele abstracte, derivate din lumea senzorial-perceptibilă, își găsesc o formulă rezumativă, simbolic și arbitrar determinată de proprietățile unui singur număr, „cel rămas liber în seria numerelor" (Bădărău).

[163] Pasajul comportă un raționament specific, redat cu elipse. Așa cum arătam, pythagoreii sînt criticați pentru că se grăbesc să identifice realitatea obiectelor determinabile cu proprietățile unor elemente din seria numerelor întregi. Dar judecînd astfel, ei ajung la rezultate contradictorii, chiar înăuntrul sistemului lor. Stagiritul alege drept exemplu atribuirea proporțiilor *dyadei* unor obiecte în care s-ar identifica raportul de *dublu* (2.x). Or, deși efectiv *dublul* este un concept determinat de *numărul 2*, aparținînd așadar sferei foarte largi a conceptului de *dyadă*, reciproca nu era valabilă în cadrul pythagorismului. Se postula partici-

parea Infinitului [*apeiron*] la Finitul reprezentat prin Unitate, pentru a se obține astfel principiul lumii (al Universului), prin „ceea ce se numește *Dyada* infinitului și a Unității". În asemenea circumstanțe *dyada* este identificată cu multiplul și cu infinitul; ea capătă esența pluralității. Cum rămîne însă cu *dublul* provenit din adiționarea unităților prin dublare, cită vreme noțiunea pythagorică de dualitate *(dyadă)* comportă mereu pluralitatea (infinitului), deci nu mai poate fi analizată în unități? Era inevitabil, așadar, să se ajungă la un rezultat aberant, atunci cînd se discuta această „doime" (unitatea simplă fiind conjugată cu alta, infinită, de natura pluralității). Pe de altă parte, chiar altfel, proprietatea „dublului", constatată printr-o simplă inducție, nu poate fi echivalată de-a dreptul cu numărul doi, întrucît trebuie precizată natura elementelor care se află în această relație (de „duplicare"). Se pot număra două elemente cu totul inegale, suma lor nemaiavînd în felul acesta nimic de-a face cu *dublul*. Ambiguitatea s-ar fi putut rezolva dacă se deosebeau trei concepte diferite: *dyada* (1 + x), numărul 2 (1 + 1), dublul (2 · x).

Fragmentul 26 provine dintr-o discuție aristotelică despre „știința binelui". Se arată că uneori binele poate fi nespecific. Oricum însă, el trebuia incadrat din punct de vedere conceptual și de aceea procedura pythagoreilor merita să fie citată.

[164] Din nou este atestată existența celebrului sistem pythagoric al celor *zece opoziții* (cf. fr. 23 și nota 134). Problema la care se referă propoziția noastră este cea indicată mai inainte: determinarea binelui în *mod specific*. Aici se întrebuințează pentru incadrarea sa în paradigmă expresia „coarticulare principială a celor bune" (συστοιχία τῶν ἀγαθῶν) referitor la coloana sau „rîndul" principiilor situate în prima parte a tabloului — deci acolo unde Finitul (sau limita) se „înrudea primordial" cu Imparul, Unitatea, Dreapta, Masculinul etc. S-a suprapus deci foarte curînd o dichotomizare morală peste cea naturistă, derivată din analiza unor proprietăți „matematice" (în optica pythagoreilor). Dealtfel, chiar fragmentul următor (27) precizează în mod clar această derivație (sau „genealogie" conceptuală).

[165] Altfel spus: Unitatea nu este doar elementul predicabil, accesoriu, ci — așa cum reiese din toate fragmentele grupate în acest capitol — avem de a face cu un principiu generator, potrivit reprezentării concret-senzoriale a numărului. Bezdechi traduce prin formularea mai forțată „afirmația că Unul este o entitate de sine-stătătoare și că nu e un atribut

de ceva ...". În acest capitol foarte important al *Metafizicii* surprindem diferența dintre filosofia pythagorică și teoria lui Platon.

[166] Întreaga construcție teoretică însumată de acest raționament nu ne este cunoscută în detaliu (cf. versiunea română citată, cu observațiile lui Bădărău de la p. 72—73, notele 133—137). Definițiile reflectă învățămîntul platonic oral din ultima perioadă.

[167] Stagiritul atribuie aici lui Platon invenția *metodei dialectice*, deși în alte pasaje consideră că a denaturat-o, veritabilul ei teoretician fiind Zenon eleatul.

[168] Această filiație este surprinsă prima dată de Aristotel, în același capitol 6, din care provine la noi fragmentul precedent. Întreaga expunere definește conceptul de „participare" (μέθεξις) a ideilor la realitate. Teofrast redă mai precis mișcarea conceptelor. De aceea verbul μιμεῖσθαι a fost lămurit de noi prin formula dată între paranteze drepte. Termenul nu înseamnă doar „a imita" (în accepțiunea curentă). Procesul determină o „compunere mimetică", fiind o împlinire în plan cosmic a cuprinderii expresive, așa cum o semnifică însuși termenul de *mimesis*. Formularea Stagiritului va fi reluată în fr. 58 din subcapitolul despre *Ierarhii spațiale și calitative*.

[169] În grecește τὸ ὅλον *(to holon)*, un designativ cu nuanțe conotative, prezente și în terminologia care denumește Universul (se prefigurează în felul acesta monismul).

[170] În această carte Stagiritul ia în considerare acel „domeniu al filosofiei" care a fundamentat cunoașterea naturii: problematica timpului și a mișcării — respectiv a spațiului ca determinare și ca principiu nedeterminat (infinitul-*apeiron*). Ingemar Düring, în monografia *Aristoteles* (Heidelberg, 1966), p. 310, redă textual acest *incipit* aristotelic (de la οἱ δοκοῦντες ἀξιολόγως ἧφθαι τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας) și propune următoarea versiune abreviată pentru întreaga propoziție: „Das erhellt schon daraus dass alle namhaften Naturphilosophen sich mit dem Unbegrentzten befasst haben".

[171] Acest *apeiron*, „infinit-nedeterminare" (sau „nemărginire") se află *dincolo de* marginea cerului prim (textual τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον). De la pythagorei s-a încetățenit folosirea cuvîntului „cer" (adeseori fără altă determinare) pentru a desemna sfera scobită, determinată de această primă întindere, înăuntrul căreia se mai rotesc sfera stelelor fixe (sau zodiacul) și cele șase sfere cu planetele (astre „rătăcitoare": Iupiter, Marte, Mercur, Venus, Soare, Lună — cea de a șaptea planetă, Saturn,

unindu-se cu al doilea cer, zodiacal). Dacă ţinem seama şi de cerul *sublunar* (care se întinde pînă la suprafaţa pămîntului, nemişcat în centrul întregii lumi), acest Univers este alcătuit din nouă ceruri. Dar terminologia greacă nu foloseşte în perioada clasică un astfel de plural colectiv (despre „ceruri" se vorbeşte de abia în *Septuaginta*). Singularul *Uranos*, „cer" poate să corespundă aşadar în terminologia filosofică, fie termenului generic de *Univers*, fie sensului concret intensiv din contextul nostru: *cerul-prim, exterior alcătuit din sfera sferelor* (însumînd aşadar celelalte ceruri). Întreaga „lume" ordonată poate fi calificată drept *kosmos*, mai ales dacă străbatem cu privirea cerurile concentric spre pămînt. Limita sau „marginea" *(peras)* care o defineşte ar fi Unitatea care generează numărul zece al Universului (cf. *Theologumena Arithmeticae*, 59 unde formula *decadei* înseamnă Cerul — ca Univers inclus am adăuga noi). Dincolo de această Unitate-limită sau margine de includere a Cerului-Univers avem *infinitul* (dinamic-generator, menţionat în textul nostru) — de fapt „ne-mărginire" [*a-peiron*]. Dialectica generativă limită [*peras*] — Unitate *versus* non-limită [*a-peiron*] sau nedeterminare numerică este definită în restul fragmentului prin opoziţia *impar* — *par*. Întreaga construcţie, atît de stranie pentru gîndirea modernă, pleacă de la imposibilitatea de a concepe *în-afara* „limitei" Universului (Cerul extern) nimicul sau *zero* ca margine absolută. Bineînţeles, avem de a face pe de o parte cu o incapacitate conceptuală, în măsura în care nu existau nici numere negative, nici fracţionări de tipul subunităţilor şi, pe de altă parte, pe plan filosofic trebuia găsită o ieşire din aporia *ex nihilo nihil*.

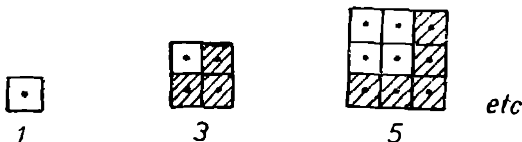
[172] Enunţarea deosebeşte aici infinitul *apeiron* ca principiu particularizat sau imanent unei substanţe anume (respectiv obiectelor matematice) şi proprietatea *nemărginirii*, a „nedeterminării", *apeiria*. Am putea spune că un obiect impar nedeterminat [*apeiron*] include un obiect *par* [*artion*] cu limita lui [*peras*, „determinatul"] şi un *principiu de nedeterminare* [*apeiria*]. Aşa cum reiese din construcţia gnomonică, acest principiu este reprezentat de unitate (sau de unităţi) care se adaugă de fiecare dată unei figuri generate de o *dyadă*.

[173] *Gnomon*-ul: propriu-zis „instrument de cunoaştere" sau „distincţie"; denumea, în accepţiunea sa concretă, bagheta înfiptă vertical, în centrul cadranului solar (de acolo denumirea de *gnomon astronomic*). În matematicile aplicate *gnomon-ul aritmetic* la care se referă contextul, era un echer. Figurile de la p. 34 din text ne arată cum se orientează

construcţia numerelor cu gnomonul, pentru a se obţine fie cifre impare, fie cifre pare (divizibile fără rest). Procedeul descris în fragmentul nostru presupune două mişcări. În primul caz gnomonul se aşează la distanţe „egale în jurul unităţii" pe care o include perfect. Atunci laturile alcătuite din pătrăţele care au aceeaşi mărime ca şi Unitatea de bază presupun totdeauna adăugarea unui număr impar de *unităţi-pătrăţele*. Deci încadrarea cu *gnomon impar* va genera mereu în jurul unităţii un număr pătrat şi o figură globală rectangulară. Totalurile din figurile succesive reprezintă de fiecare dată din punct de vedere aritmetic pătratele fiecărui element din seria numerelor naturale întregi:

$$1,\ 4[2^2],\ 9[3^2],\ 16[4^2],\ 25[5^2]\ \dots\ n^2.$$

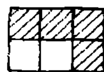
Dacă citim numărul punctelor de pe laturile gnomonului vom căpăta şirul numerelor impare 1, 3, 5, 7, etc. Construcţiile pot fi reprezentate astfel:

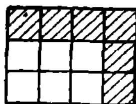


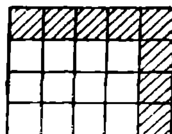
În celălalt caz gnomonul exclude unitatea. Cu laturile sale inegale, dar pe care citim totdeauna un număr pereche de puncte, *gnomonul par* ne va permite să construim seria numerelor pare (2, 4, 6, 8). De fiecare dată latura mai lungă depăşeşte cu 1 (unitatea exclusă!), pe cea mai scurtă. Produsul laturilor ne dă aşa-numita serie sau progresiune a „numerelor dreptunghice":

$$1 \times 2 = 2,\qquad 2 \times 3 = 6,\qquad 3 \times 4 = 12,\qquad 4 \times 5 = 20.$$

Această descoperire va fi elaborată după Euclid în teoria pătratelor proporţionale. Totuşi elementele doctrinei existau deja înainte de Platon: „It was known that the sum of any series of successive even numbers starting from 2 (say 2 + 4 + 6 etc.) is always an o b l o n g number whose factors differ by 1 (1 × 2, 2 × 3, 3 × 4, etc.)". Fr. Lassere, *The birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, 1964, p. 44. Vom avea următoarele reprezentări pentru dreptunghiurile de tipul ἑτερομήκεις:







Şi Platon va dezvolta nucleul pythagoric al acestor concepţii în *Timaios* 35 A, păstrînd opoziţia celor două tipuri de gnomoni: ***divizibil*** versus ***indivizibil***.

[174] Textul spune mai lapidar: „nici una ⟨din figurile patrulatere⟩ nu mai este generată egală în mod egal (ἴσος ἰσάκις)". Cu alte cuvinte nici un patrulater nu mai este un pătrat perfect, construindu-se numai dreptunghiuri (care vor tinde la capătul unei lungi construcţii spre structura pătratică).

[175] Aşa cum reiese din figura intercalată în text (p. 34), mişcarea gnomonului cu numere impare duce la construcţia figurii perfecte a patrulaterului cu laturi egale, din numere impare. Procedeul este cu atît mai paradoxal dacă privim tendinţa — menţionată mai sus — de formare a figurii cu laturi inegale, care însumează totuşi numere pare, mereu divizibile prin 2. Or, paradoxul acesta se lămureşte numai prin contemplarea spaţială a celor două deplasări de gnomoni. La cel impar o diagonală perfectă — limita punctului median — desparte mereu în jumătăţi egale suprafaţa punctată. Totuşi, dacă socotim numărul de puncte de pe două laturi în pătrate succesive, diagonala trecînd mereu prin punctele mediane funcţionează ca un principiu-limită (deci „impar"), care împiedică diviziunea numărului total de pe cele două laturi. Acesta va fi totdeauna un ***număr par + 1*** intercalar, deci „nemărginirea" neutralizată! De bună seamă „secţionarea" în aceste reprezentări se referă mai ales la „mărimi", adică la numere *geometrice* (sau *spaţiale*).

[176] Textual: „infinitul fiinţează în mod accesoriu" (κατὰ συμβεβηκός) Deci este vorba de o proprietate a unor obiecte. Pentru pythagorei infinitul poate fi în acelaşi timp atribut şi substanţă. Considerăm că întregul echivoc se mai datorează şi dublei semnificaţii a termenului grec ***a-peiron*** = „ne-determinare" şi/sau „in-finit".

[177] Aici enunţul încearcă să clarifice relaţiile, utilizînd termenii ἀόριστον, „nedelimitat" şi ἀτελές, „ne-desăvîrşit" sau „neîncheiat". Prin aceasta se sugerează cu precizie noţiunea unei mişcări infinite.

[178] Mai înainte Aristotel deosebise două concepte fundamentale diferite: 1) *Numere ideale*, formate din unităţi neadiţionale — sau adiţionale, numai în interiorul acestor entităţi; 2) *Numere matematice*, ale căror unităţi sînt adiţionabile. Oricum, Stagiritul considera că „aceste două feluri" de numere există în afara sensibilului, determinare opusă reprezentării concrete promovate de pythagorism. E adevărat că se menţionează, (ca treaptă intermediară), concepţia unor filosofi despre *numărul matematic*: o realitate foarte abstractă „existînd ca primă fiinţă, separat de lucrurile materiale".

[179] Pentru această modalitate de a concepe numărul geometric vezi nota 175 — şi în general fragmentele referitoare la *gnomoni*.

[180] Probabil un platonician, neidentificat, tot aşa cum nu este limpede cine ar fi ceilalţi filosofi, alăturaţi în aceeaşi frază gînditorului indicat la început. Am reprodus în continuare şi restul concepţiilor redate de Stagirit, întrucît ele fac parte tot din prezentarea doctrinei pythagoreice despre Unitate şi natura numărului. La Diels-Kranz, fr. 9, se întrerupe odată cu simpla menţiune a dificultăţilor „fără ieşire" (*aporiile* în ceea ce priveşte Unul primordial).

[181] În general „academicii" care au preluat succesiunea lui Platon — în primul rînd un Speusippos — au analizat realitatea ontologică în termenii unei teorii (de orientare idealistă) a numărului, abandonînd conceptul de Idee, în favoarea cantităţilor matematice, aşa cum ne indică formularea precedentă din mărturia noastră. La capătul acestui proces de abstractizare intervine chiar tentativa unei ultime reevaluări a conceptelor moştenite de la pythagorei.

[182] Formularea din acest enunţ aristotelic foloseşte doi termeni diferiţi, care ar putea să pară perfect sinonimici unui cititor modern neavizat. De fapt trebuie să păstrăm distincţia celor după conotaţii diferite ale sinonimelor din text. Mai întîi numerele se alcătuiesc din *Unităţi* = gr. *monades* (pl. de la μονάς). Apoi se menţionează *Unul* = gr. *hen* (ἕν), „element (στοιχεῖον) şi principiu (ἀρχή) al celor existente". Nu este încă limpede pentru cercetători dacă vechiul pythagorism era întru totul „dualist", cum susţine Raven, sau înclina mai degrabă spre o concepţie „monistă" (sau monadică, în sensul doctrinei dezvoltate ulterior cu o argumentare diferită de Leibniz, teoretician al *monadei*). Chiar în ipoteza corelaţiei indisolubile dintre *monadă* şi *dyadă*, primii pythagorici nu consideră Unităţile noţiuni perfect abstracte, desprinse de realitatea sensibilă, întrucît „ca şi restul presocraticilor ei nu izbuteau să stabilească o delimitare netă

între corporal și incorporal" (Raven). În sensul acesta, pentru Aristotel, ei fac opinie separată, neadmițînd că „numerele se alcătuiesc din Unități ⟨*abstracte*⟩: m o n a d e s". De fapt și pe acest plan dialectica lor implica dificultăți, așa cum se arată chiar la începutul pasajului desprins sub forma fragmentului 33, (respectiv 58 B 9, DK sau 302 Raven). Fraza lui Aristotel se referă cu precădere la platonicieni și la teoria lor despre Unul primordial. Oricum ar fi, pentru Aristotel filosofii care se diferențiază de pythagorism ajung să stabilească o echivalență între U n u ca element primordial (gr. *hen*) și U n i t a t e (gr. *monas*) ca element constitutiv al numărului. Or, Unitatea pythagoreilor înțeleasă ca o mărime nu poate fi, în opinia Stagiritului, un element constitutiv al numărului matematic (și nici al celui „ideal", despre care se vorbește în altă parte). Acest raționament capătă relieful unei demonstrații în pasajul aristotelic înfățișat de fragmentul următor.

[183] Textul are doar termenii „s e p a r a b i l" [χωριστόν] și antonimul său. De bună seamă ele se referă la concepțiile de sorginte platonică despre *numere ideale* și *numere matematice*, ambele „separate" (sau „desprinse") de realitatea *sensibilă* (sau de „lucruri"). Numerele pythagorice fiind concret-spațiale (într-un fel „materiale"), această presupoziție fundamentală suprimă speculațiile platonicienilor despre anterioritatea Numerelor sau a Ideilor și straniile consecințe care decurg din teoria idealistă despre generarea Unităților Dyadei — principiu alcătuit din doi termeni antagoniști inegali, Marele și Micul, egalizați ulterior prin Unul. Despre diferitele teorii ale numărului vezi și notele 180 și 183—185).

[184] Acestea sînt — cum s-a mai putut constata — *monadele* (în accepțiunea greacă primordială). De aceea „numărul format din unități abstracte" este numit aici *arithmos monadikos*. Unitățile astfel concepute fiind abstracte, nu le putem considera mărimi elementare.

[185] Textul: „ei numesc număr cele existente" [*ta onta*]. Corelația cu adverbul *ontos* (ὄντως, „în adevăr", „efectiv") și alte contexte demonstrează că prin acest participiu al verbului „a fi" se desemnează *realitatea* ⟨*ontică*⟩ și adeseori cea materială. Întregul fragment 34 ne conduce — în mod mai explicit decît cel dinainte — la teoria fundamentală din vechiul pythagorism, corolara dialecticii despre generarea lumii din numere: unitățile-puncte, forme primitive ale atomului stau la baza materiei. Raven (*op. laud.*, p. 247—248 și nota 1) reamintește și definiția dată în *Metaph.* 986 a 15 (la noi fr. 23 = 58 B, 5 DK) numerelor „care funcționează ca

materia din lucruri" (ὡς ὕλην τοῖς οὖσι). Acum se vede clar că Universul alcătuit din numere înseamnă de fapt alcătuirea obiectelor naturii din agregarea *unităţilor-puncte* de tipul *atomilor*. În acelaşi sens pledează şi definirea sistemului dată de fragmentele următoare, unde se precizează aceeaşi concepţie despre materialitatea ipostazei primordiale (sau *stihiale*) a numărului, asociată noţiunii de *numere figurate*, dar totodată diferită de ea, întrucît este anterioară ontologic. Nu avem indicii destul de ferme pentru a preciza cînd au elaborat pythagoreii teoria despre numerele constitutive ale „stihiilor" Universului (elemente numerice) : *corpul* întreg avînd numărul 210, *focul* numărul 11, *aerul* numărul 13, *apa* numărul 9. Informaţia se găseşte la un comentator aristotelic, destul de tardiv : Ps. Alexander, *In Aristotelis Metaphysicam commentaria* (ed. M. Hayduck, Berlin, 1898), p. 767, 11 (respectiv *Comm. in Aristot. Graeca* I). În orice caz speculaţii de acest fel au început încă din faza primelor extrapolări ale conceptului de *raporturi numerice proporţionale*, descoperite de Pythagoras sau de cercetători din cercul elevilor apropiaţi.

[186] Numerele — şi mai ales raporturile pe care le intreţin între ele (numite de pythagorei *sym-metriai* sau *armonii*) — generează figurile geometrice sau corpurile spaţiale, „solide". În sensul acesta elementele geometrice sînt compuse. Designarea se întemeiază pe observaţia că figurile geometrice sînt construite pe baza raporturilor matematice dintre linii, puncte, suprafeţe şi proiectarea lor spaţială.

[187] *Decada* sintetizează proporţiile celorlalte numere incluse în cuprinsul ei şi „proporţiile" sau raporturile care se pot stabili între ele, pentru a genera pe de o parte figurile geometrice şi armoniile sunetelor, pe de altă parte seria numerelor naturale — ambele concepte corelîndu-se în cadrul numerelor figurate. În *Le nombre d'or* (T. I. *Les Rythmes*, Paris, 1931, cap. I, p. 17—41, in special p. 33 şi urm.), Matila Ghyka redă esenţialul conceptelor despre număr şi armonie, folosind mărturiile din Philolaos, speculaţiile platonice din *Timaios* şi mai ales interpretarea doctrinei tradiţionale în scrierile matematice ale neo-pythagoreismului : Theon din Smyrna, *Theologumena Arithmeticae* şi Nicomachos din Gerasa (sec. II e.n.), cu a sa *Arithmetica Introductio*. De acolo se vede în mod mai explicit că Decada este privită ca un ansamblu, rezultat din *tetraktys* („sau cvaternar"), mai precis din suma primelor 4 numere ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), reprezentînd totodată al IV-lea număr triunghiular, dacă privim orîndui-

rea unităţilor sub forma figurii plane regulate:

1

1 1

1 1 1

1 1 1 1

Mai ales ca Număr Pur sau divin, alcătuind *formula decadei*, însuşi *tetraktys*-ul devine simbolul Universului. Referitor la caracterul paradigmatic al *decadei*, modul suprem, există numeroase definiţii, dintre care putem selecta următoarele consideraţii: „Cum Întregul era o multitudine nelimitată ⟨...⟩ trebuia instituită Ordinea ⟨...⟩. Numai în Decadă preexista un echilibru între ansamblul şi elementele sale. Din această pricină zeul ordonator prin lucrarea gîndului său a folosit *Decada* ca un canon pentru toate ⟨...⟩ şi de aceea lucrurile, din Cer pînă la Pămînt, îşi ordonează raporturile şi concordanţa elementelor constitutive cu întregul lor pe temelia Decadei" (Nicomachos, rezumat de M. Ghyka, *op. cit.*, p. 36). Prin *pentadă* (numărul 5 şi figura *pentagramei*), simbolul căsătoriei şi al unirii antropomorfe în aceeaşi matrice a decadei, se realizează consonanţa micro-Kosmos ∼ macro-Kosmos. Întreaga teorie a proporţiilor arhitectonice foloseşte *proiecţia decadei*, plecînd de la trupul omenesc. „Deoarece natura a făcut corpul omenesc în aşa fel încît toate membrele răspund în anumite proporţii întregii lui înfăţişări, apoi cu drept cuvînt se poate spune că bine au orînduit cei din vechime ca şi în săvîrşirea operelor de artă membrele acestora, luate individual, să aibă relaţii dimensionale comune cu înfăţişarea generală a întregului ⟨...⟩ Unităţile de măsură le-au împrumutat de la membrele corpului, precum degetul, palma, piciorul, cotul. Şi toate acestea le-au subîmpărţit după numărul perfect pe care grecii îl numesc *teleion* (τέλειον). Anticii au considerat ca perfect numărul z e c e, căci el a fost inventat după numărul degetelor de la mîini" (Vitruviu, *Despre arhitectură* III, 1, vers. română, Bucureşti, 1964, p. 102). În realitate baza teoretică a lui *zece*, ca figură-canon pentru „natura" numerelor, se află în teoria despre raporturile numerice proporţionale (vezi la noi fragmentele 43 şi urm.), invariante comune armoniilor, orbitelor astronomice, dialecticii par-impar, întregului echilibru al lumii. De aceea *10* nu este *kosmos*-ul propriu-zis, ci formula tensiunilor echilibrate care-l susţin.

[188] Am văzut în fr. 24 (Diog. Laërt. VIII, 32) expunerea unei teorii mai ample despre suflet. Aici ne apropiem, pare-se, de prima ei fundamentare. Sufletul are potrivit acestei concepţii vechi pythagoreice patru proprietăţi constitutive: νοῦς („raţiunea" sau „inteligenţa"), δόξα (judeca-

ta personală sau părerea iluzorie, izvor al aparențelor înșelătoare pentru Heraclit și Parmenides), αἴσθησις, simțurile, ἐπιστήμη, „știința" — propriu-zis capacitatea de a discerne rațional și de a sistematiza cunoștințele autentice acumulate.

[189] Ekphantos reprezenta pythagorismul mediu (secolul IV) și prin teoriile sale ar fi dezvoltat doctrina corporal-atomistă despre numerele-unități (cf. Raven, *op. cit.*, p. 247, nota 1). Pînă la el nu știm dacă unitățile se mai numeau și *corpuri*.

[190] Pentru acest concept vezi fragmentele grupate în subcapitolul *Vidul și delimitările în cosmogeneză*. Chiar dacă în fizica modernă vidul este un indice de rarefiere a moleculelor (corespunzînd unei optici diferite, în raport cu cea pythagorică), existența *vidului cosmic*, în cuprinsul căruia se produc fenomenele de geneză a *corpurilor* cerești ni se pare a confirma cu prisosință genialitatea unor asemenea intuiții care — măcar sub raport terminologic și ca repere pentru construcția unei imagini globale a Universului fizic — introduc două noțiuni păstrate pînă astăzi în limbajul științelor.

[191] Și în această definiție își găsea probabil aplicația un principiu dialectic al vechiului pythagorism : dreptatea înseamnă o adeverire a ceea ce este drept (τὸ δίκαιον), prin precisa înfăptuire a *reciprocității* (τὸ ἀντιπεπονθός). Tratamentul la care va fi supus cineva răspunde într-un anumit fel intenției și îndreptățirii factorului activ. Dacă cel implicat suferă în mod nedrept, vina cade asupra agentului. Dacă ispășește, în sensul retributiv al termenului, vinovăția se stinge, restabilindu-se prin *compensație proporțională* o stare de repaos, o „egalitate" a non-vinovăției.

[192] Din toate fragmentele acestui subcapitol pe care l-am intitulat *Natura numerelor concrete și a figurilor* se înțelege tot mai clar că vechiul pythagorism stabilea o ecuație numerică pentru orice fel de realități ontologice din natură și din lumea reprezentărilor. Termenul convențional utilizat de noi, „l u c r u r i", provine din metalimbajul latin (de ex. natura *rerum*) ; în fragmente (majoritatea *meta-texte* despre pythagorei) ne întîlnim doar cu referința mai largă : „cele existente". Acum ne dăm seama că „lucruri" de acest fel nu sînt numai obiectele materiale, alcătuite dintr-un număr determinat de unități-puncte atomare („unit-point-atoms"), ci totodată și conceptele abstracte, cum sînt cele înșirate. Numerele care încifrează de astă dată esența unor asemenea fenomene-abstracțiuni sînt: *7* pentru Ocazie (kairós), *4, 5* sau *9* pentru Dreptate, *5* pentru Căsătorie. Desigur ele reprezintă aici „existentul" în mod simbolic. Dar totodată pythagoreii simțeau, pare-se, că numărul figurat materializa însușiri de

tipul tensiunilor sau al „forțelor" care duc la realizarea unor asemenea fenomene-procesualități. De pildă *Căsătoria*, simbolizată prin *5*, rezultă din combinarea primului număr par, *2*, Femininul ca dyadă sau „matrice scisipară", (M. Ghyka) și primul număr „impar, masculin asimetric, desăvîrșit, *3* [triada]". Și în fragmentul 37 (din *Magna Moralia*) se protestează împotriva asimilării conceptului de Dreptate cu numărul *4* (un număr „egal luat în mod egal").

[193] Conceptul de *Obiecte matematice* provine din același domeniu al speculațiilor platonice despre numere matematice și numere ideale, definite în nota 178. Propriu-zis, aceste „obiecte" funcționează ca „elemente de mediație" între Idei și lumea sensibilă, înlesnind reducția sensibilului la Idei (cf. *Timaios* 50 C și urm.). Dacă cercetăm exemplele paradigmatice folosite pentru a ilustra necesitatea unei asemenea construcții, recunoaștem filiația lor pythagoreică, decantată de geometrul care a dat numele dialogului: *Opinia* (sau iluzia părelnică — δόξα) = 4, *Ocazia* (sau „momentul critic" — καιρός) = 7, *Nedreptatea* = 5, Judecata (sau „discriminarea" — κρίσις) = 4. În mod fatal, același număr încifrează foarte multe „lucruri"!

[194] „Numărul din cer" este de fiecare dată o esență numerică stihială, care întruchipează — potrivit vechilor pythagorei — anumite concepte fundamentale: *Unul* din centrul *Universului*, *Dyada*, generatoare de infinit, iar apoi, lîngă centru (tot în cer), *Șapte*, simbolizînd „momentul potrivit" *(Kairós)* și constelația Pleiadelor, *Cinci*, simbolizînd — în mod contradictoriu — atît nedreptatea cît și Micro-Kosmos-ul ș.a.m.d.

[195] Adică abstracte, desprinse de „obiecte" reale. Se întrebuințează din nou termenul χωριστόν.

[196] Întrucît Aristotel nu admite unități atomare sau „corporale", chiar numerele compuse din mai multe unități *(monades syntithemenai)* rămîn pentru el simple abstracțiuni, fără mărime sau greutate (deci cu totul diferite de proprietățile fizice ale oricărui corp).

[197] Referința este destul de enigmatică: „... ἐν δέκα ἀναλογίαις τέτταρες κυβικοί ἀριθμοί ἀποτελοῦνται, ἐξ ὧν φασιν ... τὸ πᾶν συνεστάναι". „Analogii" poate însemna — la fel ca *sym-metriai* — raporturi proporționale numerice sau progresiuni. Formulele diferitelor tipuri de analogii sau „proporții" pythagoreice sînt examinate într-o sinteză elegantă de M. Ghyka (*op. cit.*, cap. I, p. 25—41). Reținem definiția riguroasă, dată după Euclid: „raportul este relația calitativă — în ceea ce privește dimensionarea — între două mărimi omogene. Proporția (ἀναλογία) este

echivalența raporturilor". În termeni algebrici vom avea proporția geometrică între patru mărimi $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ sau proporția disjunctă". Așa cum precizează Ghyka: „Les Grecs préféraient réserver le nom de nombres aux nombres-dénombrants (entiers) et donnaient aux nombres-mesures l'appellation et la forme de rapports ou de relations". Bineînțeles, teoria raporturilor proporționale este dezvoltată în primul rînd sub forma celor trei „medietăți" de care se vorbește în alte fragmente. Referitor la stabilirea celor zece tipuri de „analogii" sau relații proporționale există mai multe atestări. Una utilizează progresele matematicii de-a lungul tradiției pythagoreice. Se pune la contribuție principiul economiei și o dialectică simplă dintre Identitate și Alteritate, așa cum s-a procedat în epoca noastră, pentru a se obține prin proceduri logice „secțiunea de aur", pornind mereu de la două mărimi. Ca în proporția continuă geometrică, în asemenea cazuri termenul intermediar se numește „medie" sau „medietate". După Theon: „Luăm trei mărimi și proporțiile ce se pot stabili între acestea și procedăm la schimbarea termenilor între ei. Vom arăta că tot sistemul matematicilor se sprijină pe stabilirea unor proporții între cantități iar sursa și elementele lor rezumă natura unei analogii esențiale (τῆς ἀναλογίας φύσις)". Aici în mod inechivoc „întregul" este însuși edificiul matematicilor. Se dădeau pentru aceasta *zece tipuri* de *proporții*, care se pot scrie sub forma unor egalități cu exemplele numerice corespunzătoare:

[I] $\frac{c-b}{b-a} = \frac{c}{c}$	(1, 2, 3)	[III] $\frac{c-b}{b-a} = \frac{c}{a}$	(2, 3, 6)
[II] $\frac{c-b}{b-a} = \frac{c}{b}$	(1, 2, 4)	[IV] $\frac{b-a}{c-b} = \frac{c}{a}$	(3, 5, 6)
[V] $\frac{b-a}{c-b} = \frac{b}{a}$	(2, 4, 5)	[VIII] $\frac{c-a}{c-b} = \frac{c}{a}$	(6, 7, 9)
[VI] $\frac{b-a}{c-b} = \frac{c}{b}$	(1, 4, 6)	[IX] $\frac{c-a}{b-a} = \frac{b}{a}$	(4, 6, 7)
[VII] $\frac{c-a}{b-a} = \frac{c}{a}$	(6, 8, 9)	[X] $\frac{c-a}{c-b} = \frac{b}{a}$	(3, 5, 8)

Desigur, și în fragmentul nostru se menționează o paradigmă combinatorie de acest tip, sprijinită pe un anumit grup al transformărilor unor

egalități inițiale. Totuși trebuie lămurit în acest enunț rostul „numerelor cubice" din cuprinsul decadei. Știm că se făcea o distincție pe de o parte între numere pătrate (n^2) și *numere triunghiulare*. Acestea din urmă calculate ca în construcția gnomonului „împlineau" la un moment dat numărul zece . 1, 1 + 2, 1 + 2 + 3, 1 + 2 + 3 + 4 $\left[\text{formula } \frac{n(n+1)}{2}\right]$. Aici se menționează însă clar *zece analogii* ale numerelor *cubice*. Întrucît și ridicarea la putere este o descoperire pythagoreică, ni se pare mai verosimil să presupunem existența unui grup de zece analogii stabilite între 4 numere ridicate la cub sau între numere „cubice" în sensul arhaic al termenului. Deci cuburile numerelor 1, 2, 3, 4 *(tetrada)* ne dau seria 1, 8, 27, 64, care se însumează în numărul Universului, 100 = 10 × 10, sau „seria decadică de la 1 la 10 repetată de 10 ori" (Timpanaro Cardini).

[198] Fiecare din elementele triadei [numărul trei] simboliza efectiv un moment din generarea lucrurilor. *Monada* ca unitate [1] era principiul perfect (ἀρχή), „începutul", considerat uneori în afara seriei numerelor. *Dyada* [2] era, după cum am văzut, principiul nelimitării, care, împreună cu unitatea, genera seria numerelor, dar, totodată, potrivit opticii tradiționale, simboliza „mijlocul, mai important chiar decît întregul" (proverb citat de Hesiod). *Trei* împreună cu *Unu* forma un cuplu de numere prime, limitînd astfel perfect nedeterminarea *dyadei*. Se reîntregea în felul acesta, prin triadă, echilibrul întregului, conceput ca *Unu* perfect (spre deosebire de Monada înțeleasă ca unitate aritmetică adițională). De bună seamă definițiile de tip „matematic" s-au suprapus unor credințe superstițioase despre sensul fatidic al numerelor *1* și *3*, care se întîlneau în religia majorității popoarelor indo-europene : triada vedică, treimea capitolină, triadele din diferite culte grecești (Zeus, Hera, Athena sau Zeus, Hera, Dionysos) etc.

În legătură cu simbolismul straniu al numerelor în diferite zone ale conștiinței, v. și lucrarea lui L. Paneth, *La symbolique des nombres dans l'inconscient*, Paris, 1976, în special partea a II-a, cap. „Nombre. Symbole. Archétype. Idée".

[199] Din nou referire la cele trei c o n s o n a n ț e *(„symphoniai")*, care sintetizează perfecțiunea edificiului armoniei, simbolizat în această mărturie prin cifra *9*. Pentru a înțelege în ce sens raporturile dintre sunete dau valorile *2*, *3* și *4*, însumate de numărul nouă (care se regăsește în simbolica muzelor din corul apollinic și în suma celor nouă planete), trebuie să avem în vedere felul în care se măsurau consonanțele. Pornind

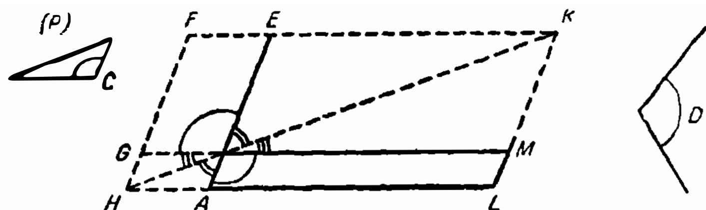
de la un sunet fundamental, se obținea mai întîi *octava*, $\left(\frac{1}{2}\right)$ printr-o împărțire a coardei în două secțiuni, apoi *cvinta* $\left(\frac{2}{3}\right)$ printr-o împărțire în trei, în sfîrșit *cvarta* $\left(\frac{3}{4}\right)$, printr-o divizare în patru. Așa cum precizează enunțul conclusiv al mărturiei, numărul nouă însumează operațiile succesive ($2 + 3 + 4 = 9$). De fapt denumirea de *symphoniai* (συμ-φωνίαι) corespunde termenului de „c o n s o n a n ț e p e r f e c t e" din limbajul muzical modern. Grecii sesizaseră distincția pe care o facem și noi între *cvartă, cvintă și octavă*, pe de o parte, și tot restul intervalelor, numite *diaphoniai* (δια-φωνίαι) pe de alta. În gama intonațională netemperată („absolută"), aceste ultime intervale (mai ales *terța* și *sexta*) sînt „false" în raport cu primele. Corespund întru totul disonanțelor din sistemul temperat.

Fragmentele 46—49 ne înfățișează cele mai vechi descoperiri geometrice ale pythagorismului: teoremele referitoare la natura triunghiului, definit în funcție de suma unghiurilor și de construcția unor figuri omologice, urmate probabil de problemele ridicate de figurile „solide", definite, pare-se, în funcție de înscrierea poligoanelor.

[200] Este atestată prin această mărturie importanța uneia din cele mai vechi descoperiri ale gîndirii matematice: așa-numita *teoremă a lui Pythagoras*. Formularea lui Proclos pare un citat dintr-un izvor foarte vechi, întrucît nici nu folosește încă termenul tehnic de *catetă*. Întreaga enunțare se face dealtfel în termenii unei demonstrații figurativ-concrete (vezi și figura la p. 41 în cuprinsul traducerii). Astăzi enunțul este cunoscut sub forma sa standardizată: „pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor". Mai semnificativ rămîne însă corolarul acestei teoreme, descoperit de asemenea de Pythagoras (așa cum reiese chiar din construcția pătratelor luate în considerare pentru enunțul demonstrativ): incomensurabilitatea între diagonală și latura pătratului. Se ajunge la constatarea fundamentală că anumite cantități geometrice nu pot fi exprimate prin numere determinate și se prefigurează o „teorie a iraționalelor". Pentru diferite aspecte ale studiului acestor probleme de-a lungul veacurilor, cf. H. Lietzmann, *Der Pythagoreische Lehrsatz*, Leipzig, 1956. Adăugîndu-se la folosirea practică a gnomonilor, teorema dreptunghiului și cea a diagonalei pătratului formează cele trei coloane ale teoretizărilor lui Pythagoras, considerate îndeobște descoperiri ale sale. De metoda gnomo-

nilor se leagă introducerea echerelor şi a celebrei practici computaţionale proprie aritmeticilor elementare: „tabla lui Pythagoras" (sau tabla înmulţirii). O a patra descoperire basilară — unanim considerată un apanaj al maestrului — completează edificiul primordial: teoria „simfoniilor" şi *monocordul*, baze ale doctrinei tonale, analizată pe larg de noi în notele precedente. Pentru soarta teoriei despre numerele iraţionale vezi mai departe capitolul *Hippasos*. Vezi de asemenea monografia lui F. Franciosi, *L'irrazionalità nella matematica Greca arcaica*, Roma, 1977.

201 O teoremă la fel de semnificativă ca şi precedenta — deşi mai puţin celebră. Se găseşte de asemenea în *Elementele* lui Euclid (I, 44). Poate fi enunţată într-o transcriere modernă după cum urmează:



fie BEFG, astfel încît $\begin{cases} \widehat{EBG} \quad \hat{C} \\ \widehat{EBG} + \widehat{GBA} = 180° \end{cases}$

fie $\overline{GH}$ astfel încît $\widehat{HGB} + \widehat{BGF} = 180°$;

$\widehat{HGB} + \widehat{BGF} = 180° \Rightarrow \overline{AH} // \overline{BG} // \overline{EF} \Rightarrow \widehat{AHF} + \widehat{HFE} = 180°$;

fie $\overline{HB}$; $\widehat{BHF} + \widehat{HFE} < 180°$ (deoarece $\widehat{BHF} = \widehat{AHF} - \widehat{AHB}$) $\Rightarrow$

$\Rightarrow \overline{HB} \not\parallel \overline{FE} \Rightarrow$

fie K intersecţia între $\overline{HB}$ şi $\overline{FE}$;

fie $\overline{KL}$, astfel încît $\overline{KL} // \overline{EA} // \overline{FH}$ (1)

fie $\overline{AL}$, astfel încît $\overline{AL} // \overline{EK}$;
fie BM, astfel încît $\overline{BM} // \overline{EK}$; $\Big\}$ $\overline{AL} // \overline{BM} // \overline{EK}$

$\overline{AL} // \overline{BM} // \overline{EK} \Rightarrow \overline{HL} // \overline{GM} // \overline{FK}$ (2)

(1) $\overline{KL} \parallel \overline{FH}$
(2) $\overline{HL} \parallel \overline{FK}$ } FHLK = paralelogram

FHLK = paralelogram ⇒ $\overline{HK}$ = diagonală în FHLK;

dar EBMK, GBAH = paralelograme în jurul diagonalei $\overline{HK}$ ⇒

$\widehat{KBM} = \widehat{GBH}$ (opuse la vîrf)
$\widehat{GBK} = \widehat{ABH}$ („ „ „)

$\widehat{ABM} = 180° - (\widehat{ABH} + \widehat{KBM})$;

$\widehat{GBE} = 180° - (\widehat{EBK} + \widehat{GBH}) = 180° - (\widehat{ABH} + \widehat{KBM})$

$\Rightarrow \widehat{GBE} = \widehat{ABM}$; dar $\widehat{ABM} = \hat{C} \Rightarrow \boxed{\widehat{GBE} = \hat{C}}$, *q.e.d.*

Fragmentul 49 cuprinde atestarea demonstrației principiului descoperit cam în vremea în care se stabilise demonstrația teoremei lui Pythagoras și corolara sa referitoare la diagonala pătratului. Se precizează ca o proprietate specifică oricărui triunghi valoarea sumei unghiurilor 180° (sau două unghiuri drepte).

[202] Ca în alte locuri și în această discuție apare termenul „cele veșnic existente", referindu-se la principii stihiale sau elemente ale naturii. Problema inițială a cosmopoiezei este geneza tuturor lucrurilor din Unitatea primordială, concepută de pythagorei fie ca un fel de atom primar, capabil de a se proiecta în spațiu (potrivit unei teorii ulterioare, de „a curge") pentru a genera dyada *liniei*, fie ca o „*sămînță*" care, înconjurată de materia nedefinită [*apeiron*], se lasă hotărnicită sau delimitată de principiul finitudinii și devine — la rîndul ei — un fel de agent plasmatic sau eficiență formativă, pusă în mișcare de Unitatea-limită. Totul rămîne destul de vag. De abia în fragmentele următoare se va preciza în ce fel „nemărginirea" fusese concepută la un moment dat ca un principiu de tipul *vidului*, absorbit de acțiunea Unității elementare, primordiale. Deocamdată reținem factura concretă, metaforică, proprie celor mai vechi reprezentări despre o cosmogeneză de tip seminal-biologic. Desfășurarea formelor primordiale trece de la Unul neprecizat — oricum înzestrat cu mărime —

la primele „planuri", şi apoi la *suprafeţe*. Textul numeşte suprafaţa iniţială „piele" sau „culoare" (χροιά, propriu-zis „tenul"). Aceasta pare să fie materia de tranziţie între „sămînţă" şi corpurile solide. „Culoarea" funcţionează ca un fel de epidermă, tocmai un înveliş al seminţei nediferenţiate, care, „fiind învecinat cu nemărginirea", prin reacţie, transformă nedeterminarea într-o tensiune a determinării, deci este supus unei „tracţiuni a limitei" şi în cele din urmă hotărnicit („delimitat" de ea).

[203] Iată, in caracterizarea lui Dan Bădărău, procedura lui Eurytos din Crotona, discipol al lui Philolaos, înclinat pare-se să recurgă la una din cele mai arhaice metode, inspirate de Pythagoras, pentru a stabili configuraţia numeric-stihială a oricărui lucru sau a oricărei fiinţe: „Eurytos aplica numerele fiinţelor, desenînd conturul acestora şi marcîndu-l cu pietricele colorate, pe care le număra, atribuind numărul astfel găsit fiinţei respective. În general diferite numere se puteau traduce prin figuri, fiecare unitate fiind reprezentată printr-un punct, iar punctele fiind grupate în triunghiuri, dreptunghiuri etc." Şi invers, elementele geometrice îşi aveau — după cum s-a văzut — corespondentul lor numeric, generativ: *2* pentru linie, *3* pentru suprafaţă, *4* pentru volum [cf. *Metaph.* IV (Δ), 14, 1020 b 3 şi *Phys.* IV, 4,203 a 13 (cu amănunte la comentatorii lui Aristotel)]. Ecouri ale acestei concepţii se găseau de bună seamă la Platon, în *Theaitetos* 147 E, şi în alte contexte unde mai intervine o transformare a reprezentărilor iniţiale, datorită dezvoltărilor specific platonice ale teoriei Ideilor şi abstractizării noţiunilor matematice. O analiză succintă la D. Bădărău, nota 158 a.l. (versiunea română a *Metafizicii*, p. 450) şi în studiul *Le nombre chez les premiers Pythagoriciens*, în „Acta Logica", nr. 1 din 1962. Cu timpul reprezentarea concret-mimetică, „seminale", este abandonată în favoarea ierarhiei aproape abstract-figurativă: Unitate punctuală, fluxiune a punctului sub forma Liniei, construcţie cu minimum trei puncte pentru suprafeţe, proiecţie bazată pe patru puncte pentru generarea volumelor în spaţiu (aşa-numitele „corpuri solide").

[204] *Vidul* acesta nu are contingenţe cu reprezentările noastre de natură fizico-chimică, deşi în mod evident pythagoreii deţin prioritatea absolută ca precursori în utilizarea unui asemenea concept pentru a reprezenta imaginea Cerului ca Univers. Dar *vidul* se inserează deocamdată ca un non-element, care separă un fel de conglomerat dinaintea generării Unităţilor-puncte. Nu este foarte clară modalitatea reprezentării. Genetic vidul este aspirat ca un suflu de forţa virtuală şi latentă din cuprinsul Unităţii (sau a „Unu-lui" primordial), dar ulterior devine însăşi funcţia despărţitoare

(ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ καὶ τῆς διορίσεως) — deci ceea ce ține la distanță și articulează prin goluri formele sau constructele alcătuite din puncte-unități (corpuri atomare).

[205] De aici se poate deduce în ce fel lucrează *vidul* ca inserție primordială (de tipul stihiei, dar mai abstractă), venind să introducă un fel de nedeterminare—*apeiron* în cuprinsul primei Unități, care se extinde printr-o includere a distanței despărțitoare (gr. *diastema*). Acționînd mai departe, același principiu delimitant generează *triada* și „seria numerelor". Reprezentarea este hibridă, întrucît se explică astfel, printr-un fel de proiecții succesive, nu numai figuri rezultate din dilatarea celor mai simple construcții atomare, ci însăși „natura" noțiunilor abstracte (pentru noi!) care alcătuiesc seria numerelor naturale. De aceea figurile geometrice „proiectate" astfel nu sînt toate simple constructe; *linia*, fiind una din figurile primordiale, este însăși extensie, mișcarea punctului. Așadar, în cazul definiției care se dă liniei drepte nu avem de a face numai cu „drumul cel mai scurt între două puncte", ci tocmai cu transformările punctului, — acumulările care au stîrnit ulterior paradoxul semnalat de Zenon.

[206] Bineînțeles *polul* ceresc, conceput potrivit reprezentărilor concrete ale anticilor, drept un punct-terminus al *axei*, în jurul căreia se învîrtesc sferele diferitelor ceruri.

[207] După ce am văzut în ce fel chiar și orientarea „părților" Universului (primele coordonate ale spațiului) era însumată categoriilor din *tabula oppositorum* („paradigma contrariilor"), mărturia despre natura Frumosului și a Perfecțiunii subordonează aceste noțiuni unei optici genetice corecte. După teoriile pythagoreice, principiile — respectiv cauzele prime —dau naștere mai întîi viețuitoarelor („animalele" în sens larg) și plantelor, iar numai într-o etapă ulterioară omul descoperă frumusețea și desăvîrșirea ca niște raporturi generate de această lume vie.

[208] Cuvîntul trebuie luat într-o accepțiune filosofică: *geneza* formelor și proprietăților transformabile care a „produs" toate obiectele din natură, modelate ca puncte, linii, suprafețe, volume (sau corpuri „solide" în sens pythagoric).

[209] Tot denumirea generică *stereon*, „corp solid", pentru corpul al cărui model numeric (sau — mai exact — număr figurat) ne dă un volum (o figură tridimensională de tipul celor studiate de geometrie prin desfășurare sau proiecție în spațiu).

[210] Avem aici o definiție (preluată probabil dintr-o sursă destul de arhaică) a cunoscutei „fluxiuni" (ῥύσις) a punctului. La matematicienii

de tradiţie pythagorică, îndeosebi Theon şi Nicomachos (apud Iamblichum, *In Nicomachi arithm. introd.*, p. 57 Pist.) se defineşte la fel linia. S-ar părea însă că acest moment dinamic generativ corespunde (aşa cum reiese din fragmentul de faţă) desfăşurării lineare multiple a punctului pentru formarea suprafeţei. O linie simplă este mai degrabă —potrivit unui alt fragment anterior [55] — extensia dyadică a punctului, limitată datorită numărului finit de puncte sau împinsă în nemărginirea principiului par (infinitate de puncte).

311 În original τὸ συνεχές = *continuum*. În ipoteza unei asemenea definiţii suprafeţele nu mai trebuie concepute ca nişte numere figurate care alcătuiesc structuri punctate („flexiuni" de unităţi discrete), ci avem de a face cu diferite delimitări sau decupări de *continuum* plan prin linii închise.

312 Aceştia sînt *unii* platonicieni, care, spre deosebire de ceilalţi succesori ai fondatorului Academiei (care defineau linia prin „Ideea de linie"), continuă să susţină că linia este o dualitate (un „produs" al *dyadei*).

313 Este vorba de rotirea pămîntului în jurul propriului său centru — mişcare pe care pythagorismul o interpretează corect, chiar dacă nu intuieşte clar principiul gravitaţional şi consideră că celelalte planete (în rîndul cărora este inserat şi Soarele) gravitează în jurul Pămîntului sau al centrului Universului (optica geocentrică).

314 Formularea din original recurge la o expresie mai concretă: „întocmesc [speculativ ...] alt pămînt ...". Teoria lor are nevoie de a zecea planetă pentru a se „împlini" numărul perfect — *decada*: simbolul echilibrului cosmic.

315 Textul are „partea cea mai îndepărtată" (τὸ ἔσχατον). În mod evident se are în vedere forma sferică a Universului şi această „margine" (*peras*) devine o *circumferinţă*, opusă — cum arată următoarele cuvinte — centrului. Se ia în considerare „învelişul" sferic şi liniile care îl alcătuiesc, orbitele sau circumferinţele sale constitutive. Acestea, ca limite exterioare, se corelează cu centrul, limită interioară, opusă lor. Tot ce se află între aceste două principii de limitare ocupă „poziţii intermediare" chiar dacă e vorba de cerurile incluse, de orbitele sau sferele altor aştri).

316 Propriu-zis un fel de „locaş de pază" (Διὸς φυλακή, redat de Raven prin termenul „Guard-house of Zeus"). Se întrezăreşte o concepţie ipostaziată a lui Zeus, veghetor al focului universal. Într-un fel cosmologia înţeleptului din Samos reabilitează imaginea primordială din religia

indo-europeană: Zeus *(Dyaus)*, divinitate a cerului diurn. Aşa cum reiese însă din fragmentul nostru, imaginea Lumii nu era unitară la pythagorei (cel puţin mai înainte de sinteza eclectică a neopythagorismului — vezi şi *lămuririle* date de noi în text, p. 54). Universul — după una din cele mai vechi reprezentări, nealterată de unii pythagorei — ar fi fost, totuşi, perfect geocentric. Ar mai fi de menţionat că se poate desluşi eventual oscilaţia sau ambiguitatea unor concepte ierarhice: Universul stihial putea fi mai cuprinzător chiar decît Lumea noastră geocentrică. În orice caz, Petron enunţă cu tărie ideea pluralităţii lumilor (vezi p. 163). Nu se poate preciza raportul dintre sfera „întregului", veghează de focul ei central, şi sfera (sau chiar ansamblul de sfere) cu o situaţie concentrică.

[217] Elev al lui Platon, matematician şi astronom, Philippos din Opus (sau Medma) era contemporan cu Speusippos şi Xenocrates. Din ultima parte a fragmentului reiese că pythagorismul mediu începea să se distanţeze de o interpretare corectă, întrucît atribuia lunii o „văpaie proprie".

[218] Cauzalitatea eclipsei, explicată tot prin interpunerea unui corp ceresc, se preta unor analogii cu fazele lunii. De bună seamă nu se putea da explicaţia eclipselor prin intrarea lunii în conul de umbră al pămîntului, fiindcă luna era o planetă şi se învîrtea în jurul Pămîntului *împreună* cu Soarele. Totuşi, apăruse o explicaţie corectă a mişcării aştrilor pe orbite sau „sfere". În momentul în care luna se afla în acelaşi punct cu soarele, faţă în faţă pe orbitele lor, aveam de a face cu „conjuncţia" de tipul *synodos* — între două corpuri cereşti. Astfel se interpreta în mod corect fenomenul de lună nouă, ca un rezultat al acestei suprapuneri. Fantezistă era numai explicarea dispariţiei luminii selenare pentru observatorii de pe pămînt. Deducem din fragmentul nostru că luminiscenţa lunii era privită de unii ca un foc cu intensitate variabilă, care se aprinde şi se stinge odată cu fazele lunii, adică pe măsură ce se deplasează astrul pe orbită, concomitent cu alte planete — diferitele pătrare şi toate implicaţiile calendarului lunar fiind stabilite în funcţie de aceste perioade „synodice", calculate ulterior cu precizie, pe baza cercetărilor lui Eudoxos.

[219] Phaeton, fiul Soarelui şi al unei Oceanide, ceruse tatălui său carul înflăcărat ce-l purta pe bolta cerească, dar urcînd prea sus, se sperie şi nu mai izbuti să-şi stăpînească armăsarii. Deoarece provoca o conflagraţie universală, a fost fulgerat de Zeus şi astfel s-a prăvălit din înaltul văzduhului de-a lungul unei traiectorii pe care legenda o înfăţişa ca o

dîră de foc sau — aşa cum ne atestă fragmentul nostru — o luminiscenţă de tipul Căii Lactee.

[220] Bolta cerească era concepută efectiv ca o „tărie" (la Homer un fel de cupolă de bronz). Ea reflecta şi sunetele şi lumina. Începuturile *opticii* la greci (implicit în ştiinţa mondială) sînt legate de experimentele cu oglinzi — instrumente care au dat şi numele acestei discipline ştiinţifice: ***katoptrica*** (de la ***katoptron***). Întrucît era de la început asociată cu astronomia, li se pot atribui şi în acest domeniu pythagoreilor primele cercetări cu caracter analogic-experimental.

Fragmentul 69 ne oferă cea mai importantă atestare a celebrei teorii pythagoreice despre „muzica sferelor" sau „armonia lumii" (propriu-zis muzica astrelor). Ecourile ei vor reînvia mai ales în Renaştere, aşa cum atestă pasaje semnificative din Shakespeare. Mărturia lui Aristotel recunoaşte atracţia fascinatorie pe care o exercitau asemenea speculaţii asupra gînditorilor din vremea sa.

[221] Din nou referire la „consonanţe" *(symphoniai)* stabilite în scara sunetelor. Nu reiese clar dacă sistemul armonic al sunetelor cunoscute de noi era un caz particular al „armoniei" cereşti sau se avea în vedere numai o anumită extrapolare de pe o treaptă de percepţii umane, pe altă treaptă „suprasenzorială", reconstituită prin speculaţiile despre mişcările orbitale descrise sumar în acest excurs polemic din tratatul Stagiritului despre cer.

[222] În original termenul „a se purta" (τηλικούτων φερομένων) care se referă atît la o deplasare a corpurilor mişcate în spaţiu, cît şi la rotaţia sau perindarea corpurilor cereşti.

[223] Un zgomot nespecificat (ψόφος).

[224] Vitezele corpurilor cereşti ar fi fost proporţionale cu distanţele constante dintre orbitele celor 7 planete şi „cerul" stelelor fixe — toate orînduite concentric. Aceste raporturi analogice (în sensul pythagoric al termenului) repetau la scara Universului ceea ce se întîmpla cu intervalele din scara sunetelor. Armonii corelative susţineau edificiul cosmic, adeverind regula de aur a legăturilor de *symmetrie* din care se alcătuiesc părţile pentru a permite Întregului (τὸ ὅλον) să fiinţeze ca un cer unitar.

[225] Mai înainte, calificînd rumoarea produsă de mişcarea corpurilor cereşti, textul întrebuinţase formularea nobilă „viers acordat armonic" (ἐναρμόνιον φωνήν). Apoi cuvîntul se repetă, cînd se pune problema perceperii acestui „glas" al muzicii (ceea ce se numeşte îndeobşte „armonia sferelor"), iar în cele din urmă revine termenul ψόφος, „rumoare", deoarece

se citează explicaţia percepţiei întrucîtva înnăscute a unor sunete care s-au contopit cu Tăcerea, fiind în realitate un zgomot de fond al universului nostru acustic.

226 Teoria „sferelor" este bine atestată, ca o contribuţie a şcolii pythagorice. Desigur — cum s-a mai putut constata — „sferele" sînt reprezentări astronomice ale cerurilor care poartă diferitele tipuri de astre cu orbitele lor. „Sfera stelelor fixe" (definite în opoziţie cu planetele) alcătuieşte unul dintre cerurile externe. Urmau în ordine concentrică „sferele" celor şapte planete, între care se numărau de asemenea Soarele şi Luna (laolaltă cu Saturn, Iupiter, Marte, Mercur şi Venus). În al nouălea rînd — concentric — venea cerul sublunar şi orbita Pămîntului; iar odată cu introducerea straniului *Anti-Pămînt* se împlinea la zece numărul astrelor cu „cer orbital".

227 În afară de condiţiile *numărului perfect* al Universului, introducerea unui asemenea corp ceresc mai satisfăcea probabil şi o necesitate demonstrativă de altă natură, mai greu accesibilă înţelegerii noastre, în lipsa izvoarelor pythagorice originale. Eventual se poate presupune dezvoltarea unei teorii de ansamblu, pentru armonizarea celor două centre ale Universului: Focul primordial din mijlocul întregului spaţiu cosmic şi pămîntul propriu-zis, care interferează doar orbita centrală, devin la rîndul lor axul unei concatenaţii de „sfere". Pe orbita primului „Centru" am avea numai Anti-Pămîntul, iar celelalte ceruri orbitale s-ar fi deplasat printr-o mişcare de natură ecliptică, ajungînd să graviteze în mod real în jurul pămîntului. Inconvenientele unei viziuni geocentrice au produs astfel, încă de timpuriu, tentative de a corecta definirea planetelor. Ipoteza „focului central" putea să funcţioneze ca o soluţie de compromis, exprimînd totodată intuiţia unui alt „mijloc" în jurul căruia se rotesc planetele (cu mult înainte de a se re-stabili corect mişcarea lor de revoluţie în jurul soarelui).

228 Din asemenea contexte ne dăm seama că pythagoricii, la fel ca majoritatea geometrilor-astronomi, din descendenţa lor, îşi imaginează corect pămîntul ca un mare corp sferic, a cărui luminare parţială face să se desprindă în regiunea opusă sursei de lumină un con de umbră: suprafaţa cuprinsă treptat de noapte. Pînă la Pythagoras predomina reprezentarea pămîntului ca o întindere plană.

229 Există deci şi o interpretare poetică pentru acest corp ceresc ipotetic: el era un fel de lună şi de aceea pentru unii pythagorei termenul devenise un sinonim al lunii. Alternativa răsărise poate din dubla semnificaţie care

se poate da prefixului **a n t i** = 1) „situat în față", „opus", „corespondent"; 2) „în schimbul ..."; „în loc de" [cu această semnificație mai ales în prepoziție].

Deci pentru o anumită optică se lua în considerare poziția planetei *anti-pămînt*, mereu interpusă între astrul nostru și soare (sensul *1*), iar pentru alții prevala caracterul de artefact al acestui succedaneu sau „înlocuitor al pămîntului". La fel califică Hölderlin luna = „Nebenbild der Erde".

[230] Timpul în această concepție pare să fie ceva care se mișcă într-un anumit loc al sferei, undeva pe una din circumferințele ei. El nu reprezintă întreaga *deplasare circulară* (περιφορά) a sferoidului. Timpul (alcătuit eventual din suma duratelor) e simțit ca un dat existențial perceptibil; nu este nici vehicul, nici cauza care pune în mișcare.

Fragmentul 72 enunță, într-o formă concisă, teoria *timpului ciclic* (eterna revenire). Filosoful se prezintă pe el însuși ca *un maestru inițiator.*

[231] Termenul grec ξύσματα denumește fire mărunte ca pulberea unei pilituri sau firimiturile desprinse prin radere, pielițele unei descoamări. Bineînțeles, aici „sufletul" e reprezentat ca firele de praf ce plutesc într-o dîră de lumină. Acest *suflet* ar fi deci o alcătuire de particule sau o cvasi-materie, împrăștiată în suspensie, undeva prin aer. Alți pythagorei concepeau elementul „suflet" ca un principiu abstractizat al „suflării" (duhul din credințele ancestrale, reprezentare stereotipă, din cea mai veche fază a credințelor animiste pînă la speculațiile neoplatonice sau creștine). Deși se gîndeau poate și ei la un fel de alcătuire din particule, principiul psihic și entitatea nemuritoare devenind un „motor" sau „primum movens" al făpturii sufletești, cum e adierea care face să se miște prin văzduh firele de praf.

Fragmentele 74 a-b-c. Am considerat oportun să regrupăm sub același număr trei fragmente ce atestă vitalitatea doctrinei pythagorice despre sufletul-armonie.

[232] Sufletul-armonie înseamnă un dozaj *(krasis)* al unor proprietăți, de tipul celebrelor „umori" din doctrina hippocratică și totodată un echilibru de contrarii, ca un fel de tensiune („încordare"), produsă de o echilibrare a energiilor opuse. Se precizase linia de gîndire urmată de Alkmaion și transmisă de pythagorei școlii lui Hippocrates.

[233] *Armonia* devine acum ţinta unei subtile metaforizări demonstrative, inspirată de pythagorism, dar definită în aşa fel încît sufletul-armonie nu mai poate fi conceptul-cheie al unei doctrine a nemuririi.

[234] În text: „înrudite cu ceea ce este muritor" (sau „congeniale cu moartea").

[235] Expresia „mituri pythagorice" s-ar putea referi la unele pilde sau apologuri vehiculate de pythagorei, pentru a ilustra nemurirea sufletului sau natura îmbinării sale armonice, figurată numeric şi prin metafore (aşa cum reiese din fragmentul anterior). Mai transpare însă în designativul aristotelic şi o conotaţie dispreţuitoare.

Fragmentele **77—89** sînt regrupate în ultimele subcapitole cu mărturii şi fragmente referitoare atît la secta pythagoreică propriu-zisă, cît mai ales la dinamica unor învăţături ale „pythagoreilor anonimi", de-a lungul unor epoci de timp nedeterminate — începînd cu secolul V î.e.n. (poate chiar cu sfîrşitul secolului VI) — şcoala eclipsindu-se timp de cîteva decenii, după mişcările anti-pythagorice din Graecia Magna, fiind reanimată ulterior la Theba în Sicilia şi chiar pe meleagurile italice (apoi în multe locuri din lumea grecească), pentru a se transforma fie în grupări esoterice, fie în vocaţii artificiale, „mode" afectate de filosofi abstinenţi, boemi, de care îşi vor bate joc nu numai oamenii din popor, personajele comediei attice, dar pînă şi unii poeţi cu gusturi rafinate, cum vor fi în epoca alexandrină Theocrit sau diferiţi autori de epigrame.

Am căutat să selectăm pentru aceste subcapitole mai ales fragmentele care ne-ar ajuta să reconstituim viaţa sectei din perioada pythagorismului *vechi* şi *mediu*. Totuşi, trebuie să ţinem seama de împrejurarea că majoritatea informaţiilor de acest tip derivă din doxografiile şcolii peripatetice şi mai ales din lucrările lui Aristoxenos, muzicianul care a „reconsiderat" cu mult zel o parte din doctrinele pythagorice. Or, în munca de reconstrucţie va stărui mereu handicapul iremediabil de a nu dispune nici măcar de sursa peripatetică, ci numai de tradiţia indirectă a compilatorilor — cum au fost Diogenes Laërtios şi neopythagorei ca Iamblichos sau Porphyrios.

În asemenea condiţii orice reproducere şi prelucrare a izvoarelor tardive nu poate să pretindă cît de puţin la recuperarea exactă sau completă a mărturiilor autentice referitoare la viaţa şi învăţăturile sectei din primele timpuri. De aceea propunem o selecţie personală a fragmentelor doxografice, însoţite de prezentări pe care le-am intercalat chiar în cuprinsul traducerilor propriu-zise de „testimonii". Uneori am procedat astfel întrucît elementele tradiţiei doxografice prezentau formulări îndoielnice cu adaosuri tardive şi redundanţe obositoare. Oricum, se mai întîlnesc la tot pasul semnele prelucrării datelor mai vechi în spiritul unei propagande care produce o literatură pythagoreică apocrifă, pentru a strecura, sub aparenţele unei vechi tradiţii esoterice, ideile stoice, neoplatonice, gnostice (şi uneori chiar creştine).

Spre a evita o reconstituire unilaterală şi străduindu-ne să despărţim faza pythagorismului vechi de o bună parte din prelungirile sale ulterioare

(majoritatea învățăturilor din perioada medie, contemporană cu Platon și din cea nouă), am preluat din Diels-Kranz numai unele fragmente ale subcapitolului *C*, intitulat „Acusmate și simboluri" (ΑΚΟΥΣΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΑ -- p. 462—466). În cîteva locuri le-am îmbogățit cu atestări ale tradițiilor paralele. N-am considerat însă oportun de a reproduce în acest volum primul subcapitol (*A. Catalogul lui Iamblichos*, p. 446—448) și ultimele două din culegerea germană: *D. Vestigii din lucrările lui Aristoxenos*, „Explicații pythagorice" și „Viața pythagorică" (ΕΚ ΤΩΝ ΑΡΙΣΤΟΞΕΝΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΩΝ ΑΠΟΦΑΣΕΩΝ ΚΑΙ ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΥ ΒΙΟΥ, p. 467—478), urmat de *E*: *Pythagoriștii din Comedia Medie* (p. 478—480). Credem că materialul grupat acolo se potrivește mult mai bine pentru a completa o imagine istorică a pythagorismului din vremea lui Platon și chiar din secolele următoare. De aceea va figura și la noi într-un volum ulterior. În schimb, ni s-a părut inevitabilă tentativa (destul de riscantă) de a reconstitui prin texte și expuneri abreviate mai întîi „viața sectei" (subcapitolul intitulat de noi *Simboluri și prescripții acusmatice*), apoi curentele care au determinat pe de o parte statutul ideologic al adepților, pe de altă parte prelucrarea ulterioară a învățăturilor morale în scrieri de propagandă gnomică din epoci mai tardive, care păstrează totuși o bună parte din vechile „îndreptări" (subcapitolul *Secta și membrii ei. Regula disciplinei*). Bineînțeles, această procedură nu ne permite să izolăm în mod riguros ceea ce reprezintă fondul autentic al primelor învățături pythagoreice și ceea ce s-a stratificat în tradiția biografică legendară, iar apoi în doxografii, atunci cînd inventă sau preiau necritic o serie de amănunte măgulitoare sau chiar anecdotele scornite de „profani". Oricum ar fi, numai cu aceste riscuri examenul diferitelor categorii de texte poate sugera la un moment dat restituirea unor elemente ale demersului ideologic, dincolo de simpla reproducere a mărturiilor cu totul fragmentare, din ce în ce mai izolate de contextele care le-au generat.

[236] Textul folosește substantivul *diēgēsis*, în sensul de „exegeză cu detalii", pentru a se înțelege — uneori prin parafrază — diferitele sensuri și „aplicații" ale preceptelor simbolice și teoremelor integrate într-un sistem al doctrinei. De fapt, în ciuda numeroaselor mărturii, tocmai acest tablou sistematic al învățăturilor — expuse într-un anumit stadiu — nu se mai lasă reconstituit.

[237] Termenul *symbolon* devine sinonim cu „regulă" sau „îndreptar de conduită și credință", (derivat fie dintr-o pildă sau imagine alegorică, fie dintr-un gest, dintr-o anumită comportare a vieții cotidiene care capătă dimensiunea de simbol), cu răsfrîngeri asupra vieții morale și sufletești.

[238] Literal: „pe lîngă drum", — dacă te abați din cale, pentru a face din îndatoririle sacre o superfluitate. Pythagorismul se străduiește să obțină o restaurare a spiritului religios. Dintr-un asemenea îndemn reiese că se

protesta împotriva formalismului fără acoperire al riturilor. Acestea trebuie din nou îndeplinite cu dăruire — nu ca niște simple *parerga* (lexemul din text), practici „laterale", „adaosuri". *Simbolurile* care urmează nu se îndepărtează însă prea mult de aria superstițiilor primitive, cunoscute încă din vremea lui Hesiod. Nu avem dealtfel nici o garanție cu privire la *corpus*-ul autentic de prescripții. Lui Pythagoras i-ar fi putut aparține numai un fel de *decalog* inițial, cu indicații de rit, preluate atît din fondul tradițional, de religie populară, cît și din Orient, sau chiar de la geți. Restul simbolurilor se conglomerează de-a lungul secolelor următoare, ducînd la constituirea unui „cod", de tipul „regulei" comunității de la Qumran (sau a vestitelor „regulae monachorum"). Numerotarea prescripțiilor figurează în textul manuscris, păstrînd amprenta unei ambiții de codificare. Prohibiția următoare („a nu ațîța focul cu un cuțit") tinde și ea să respecte neprihănirea stihiei, care nu trebuie profanată cu lama care taie carnea de animale și lucrurile impure.

239 Întoarcere la venerarea elementelor: „răsunetul [ἠχώ] vînturilor", zvonuri personalizate ale suflării lor (un ecou stihial).

240 Una din prohibiții, care poate fi un apolog de morală practică: „să dai o mînă de ajutor pentru orice trudă, dar să nu te grăbești s-ajuți numai pe cei care termină treaba".

241 Echivalentul banalei superstiții ancestrale „să-ncepi cu dreptul". La abluțiunile rituale se lasă la urmă piciorul de bun augur. Urmează și alte prescripții comune *deisidaimoniei* străvechi („teama de puteri demonice" sau de „piază rea"). Așa cum arată și A. Frenkian, „sînt *tabu*-uri extrem de vechi, cu un caracter arhaic, pe care le întîlnim și la sfîrșitul poemului hesiodic *Munci și Zile*" (vezi de ex. interdicția nr. 15).

242 De fapt *cocoșul* era un animal de sacrificiu numai în cultul lui Asclepios (de obîrșie apollinică). Motivarea de aici se străduiește și ea să reabiliteze un cult al elementelor. Cîteva enunțuri din cele care urmează îmbină superstiția cu prescripțiile de puritate rituală și de sobrietate, pentru a nu fi luate în batjocură semnele sfinte (nr. 23); refuză vanitatea podoabelor (nr. 22), idolatria propriei persoane.

243 Un *tabu* foarte vechi al magiei celebrelor „rituri de trecere" privește unghiile și părul (vezi și nr. 32), atribute inalienabile ale persoanei, receptacole sau depozitare ale „puterilor" insului, ale integrității sale.

244 Consumarea inimii era prohibită, deoarece, după multe credințe, acolo își avea sediul sufletul. La fel, o parte din sufletul complex, în fiziologia pythagorică, are o localizare în creier (de unde interdicția de la nr. 31).

245 Mai degrabă o maximă, interpolată probabil atunci cînd s-a introdus *triobolia*, un fel de salariu al Adunării poporului din care trăiau la Atena foarte mulţi oameni. Ultimele interdicţii alimentare (nr. 37—39) sînt cele mai generale şi probabil autentice pentru programul pythagoreilor: abţinerea de la consumarea cărnii (limitată la unele animale, potrivit unei versiuni a „regulei" atestată de Anaxagoras), prohibiţia, insuficient explicată, de a mînca bobul (după altă mărturie — cf. fr. 9 Gellius — recomandat cu tot dinadinsul) şi nalba (protejată probabil în legătură cu religia htoniană. — v. şi M. Detienne, *La cuisine de Pythagore*, in „Arch. de Sociol. des Religions", nr. 29/1970, p. 141—162).

246 Am redat între paranteze drepte sensul termenului *logos*, în contextul nostru „explicaţie discursivă", supusă logicii discursului sau „dării de seamă" raţionale. *Acusmatele* nu comportă demonstraţii de tipul raţionamentelor obişnuite.

247 Propriu-zis: ce realitate anume (din planul pragmatic) semnifică un anumit simbol, un enunţ alegoric pentru iniţiaţi (promovat astfel la rangul de învăţătură esoterică). Tipurile de interpretare („tîlcuire") ne oferă exemple interesante de semioză codificate. Unele *acusmate* explică un *de ce* sau aserteazå ceva ca un adevăr de credinţă. Pe această linie, momentul axiologic este indicat prin a doua specie de „răspunsuri": *enunţul superlativizat* („ce este foarte ...", sau „cel mai ..."). A treia specie de *acusmate* conţine precepte deontice, morale, corelative interdicţiilor (prohibiţiilor).

248 Sirenele treceau drept simboluri ale fascinaţiei unei cunoaşteri a tuturor întîmplărilor, apoi a sensurilor ascunse ale lucrurilor (vezi şi Pindar, fr. 52 i Snell). Acum prin cîntecul lor suprafiresc întruchipează însăşi rezonanţa unei armonii înrudite cu muzica sferelor (cf. Theon, p. 147, 3 N). Mai înainte *Soarele* şi *Luna* fuseseră considerate tărîmuri de dincolo unde se duc sufletele morţilor, asimilate cu Insulele Fericiţilor (un fel de paradis). Acum *tetraktys*-ul, formula numărului patru, încifrează însăşi armonia cosmică — deci cîntul de Sirene. Pentru credinţa în sufletele „fericiţilor", cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München, 1926, p. 312. Şi pentru Sirene, ca personificări ale muzicii sferelor, se adaugă prestigiului muzicii conotaţii de natură daimonică: sufletele „în răpire", fascinate de un viers al eternităţii.

249 Virtutea supremă a înţelepciunii creatoare, de tipul iscusinţei (τὸ σοφώτατον).

250 Poet necunoscut din alte atestări.

251 Despre cei *şapte înţelepţi*, vezi capitolul respectiv. Am păstrat ca

neologism cuvîntul *sofia* (sau *sophia*), intraductibil de astă dată, deoarece este vorba de iscusința unor inteligențe practice, aliată cu o cuminţenie profundă.

[252] *Deprinderea* (gr. ἔθος) aici este opusă, în corelație aproape neutrală, efortului ascetic al cunoașterii de sine.

[253] Explicația „simbolului" care figurase și în fragmentul precedent (*78*) din *Protrepticul* atribuit lui Pythagoras (îndemnul nr. 10 — vezi și nota 240). De acum înainte majoritatea exemplelor de *acusmate* vor da de fapt „tîlcurile" învățăturilor enunțate mai înainte ca *simboluri*.

[254] De astă dată formularea paralelă din fr. 78, nr. 12 era mai explicită.

[255] Chipul zeului este o „icoană". Nu trebuie pîngărită, venind prea des în contact cu obiectele și trupul omenesc, dacă figurează în efigie pe un inel. Se sugerează apoi că orice statuie sau reprezentare a unui zeu este un obiect de cult (de aceea versiunea noastră folosește termenul „odor"). Dacă nu se află într-un templu, măcar să fie păstrată ca unul din obiectele sacre ale casei.

[256] Aluzie la un ritual de căsătorie foarte vechi, în care bărbatul își conduce soția ridicînd-o de la vatra căminului, cum ar lua-o de la un altar. La fel atestată și în fr. *82*, de proveniență aristotelică.

[257] Din nou interpretarea cosmică dată unui animal de bun augur (vezi fr. *78*, nr. 17). În această formulare Luna este desemnată prin termenul *Men*, ipostaza care coincidea cu cea calendaristică.

[258] Moralitate care seamănă cu tezele unei religii a izbăvirii de tipul orfismului și prefigurează chiar austeritatea eschatologiei creștine: omul vine pe *această* lume pentru a suferi aici, pentru a îndura „pedeapsa" („penitența") unui trai pămîntesc în seria incarnărilor.

[259] Lacună în manuscris.

[260] Adică „judecata de apoi". Pîinea trebuie tăiată ritual, nu frîntă, deoarece este pusă sub oblăduirea divinităților htoniene, fiind preparată din grîne, rod sacru al pămîntului, revelat de zeița Demeter, înrudită cu Hades, la misteriile Eleusine. Așadar frîngerea și împărțirea pîinii la masă capătă semnificația unui moment sacral, încă din cele mai vechi timpuri.

[261] În greacă *eikoto-logia* — un cuvînt în structura căruia întîlnim termenul *eikos*, „verosimilul", menit să joace un rol fundamental în doctrina *Poeticii* lui Aristotel și în fundamentarea „credibilului" de orice fel.

[262] Deci „profanii" sau curioșii din afara sectei, care propun și ei unele explicații pentru revelarea *simbolurilor*, străine însă de sensul „autentic" al *acusmatelor*.

[263] Kranz atrage atenția că substantivul din text, „prietenii" (adică „soții" sau „tovarășii" — φίλοι) este folosit pentru membrii unei *confrerii* („technischer Ausdruck der Bundesbruder"). Efectiv, elementul acesta de conviețuire rituală (cum este agapa de care va fi vorba mai departe) ne permite să comparăm viața sectei cu alte moravuri ale unor „inițiați" legați prin jurămînt.

[264] Cuvîntul capătă semnificația unei rostiri figurat-simbolice, așa cum era limbajul inițierii — deci μυστικῷ τρόπῳ καὶ συμβολικῶς, „în maniera mistică" (acordîndu-se termenului înțelesul etimologic „raportat la *mysterii*").

[265] În text αὐγὴ τοῦ ἡλίου, „lumină" sau „rază de soare". Metafora poate fi și o expresie a observației corecte despre funcția reflectantă a ochiului (cf. Alkmaion), dar ea pare mai degrabă inspirată de forma *iris*-ului (denumire medicală, inventată de medicii din această perioadă de pe urma colorației și a reflexelor de „curcubeu" ale acestei suprafețe „irizate").

[266] Aceeași datină, consemnată și de Iamblichos, pe care simbolismul pythagoric o interpretează ca pe un semn al cinstirii femeii, condusă de la vatra noii case, ca o suplicantă lăsată în grija bărbatului pentru inițiere.

[267] Propriu-zis *politeia*, „concepția și practica politică". De fapt Numa este un rege legendar; intervenția unui asemenea personaj în vremea regalității la Roma devine un element al istoriei prelucrate în sens esoteric. Totuși, au putut exista raporturi între pythagorism și suveranii etrusci care au domnit în cetatea din Latium. Cf. L. Ferrero, *Storia del pytagorismo nel mondo Romano*, Torino, 1955, cap. II: „Pitagora citadino — 4. La leggenda di Numa", p. 142—152.

[268] Am redat exact termenul grec ἀγχιστεία, explicat și de Flacelière în ediția din colecția „Belles Lettres", printr-o trimitere la un loc paralel din *Banchetul celor Șapte Înțelepți* (169/E): „devenim mai buni cînd ne apropiem de zei".

[269] Autorul eclectic latin este conștient de faptul că exista o evoluție a școlii care se transforma treptat în sectă sau „frăție, de tipul unei familii" (la romani acest termen denumea atît familia propriu-zisă, cît și obștea sclavilor de casă, din cuprinsul ei).

[270] În textul latinesc se dă aici ca un termen tehnic denumirea greacă φυσιογνωμία — propriu-zis: „alcătuirea codificată de natură" a trăsăturilor feței.

[271] Din nou Gellius inserează termenul tehnic modelat chiar de pythagorei. Nu echivalează pur şi simplu cu tăcerea, fiind vorba de „păstrarea cuvîntului", ca un fel de asceză a stăpînirii vocilor interioare şi a păzirii secretului de inițiere.

[272] Alt *terminus technicus*, folosit însă destul de frecvent pentru a desemna pe cercetătorii sau pe filosofii naturii — mai ales în perioada presocratică (deci *physikos*, de la *physis*, natură). Se poate spune că spre deosebire de termenul vechi φυσιόλογος, „fiziolog", propriu-zis un „teoretician-filosof" al naturii, denumirea corelativă de *physikos* se aplică unui cercetător al naturii preocupat şi de latura experimentelor sau a ştiinței exacte, aşa cum vor fi pythagoricii geometri şi medici-naturalişti. De ei se deosebesc acusmaticii religioşi, tot mai îndepărtați de gruparea „naturaliştilor" (cu elemente de gîndire materialistă). După această propoziție, întrerupem expunerea lui Gellius cu privire la conținutul „matematicii" în tradiția greacă (definită aici arbitrar), pentru a relua citatul acolo unde stăruie asupra modalităților de organizare a inițiaților.

[273] Autorul nostru compară deci această „societate" sau „frăție" cu o comunitate familială de tipul „ercto non cito", adică, potrivit dreptului roman, o asociere a moştenitorilor care trăiau cu bunurile în comun („fără provocarea diviziunii").

[274] Propriu-zis νομοθετικοί = cei cu inclinații (sau atribuții) *nomothetice* (de „legiuitori" sau „codificatori").

[275] În această frază am prescurtat textul grecesc, deosebit de prolix Despărțirea de adeptul nevrednic se confirma prin *apodokimasia*, „respingerea candidatului neinițiat".

[276] Celebrul αὐτὸς ἔφα redat de latini prin formula „magister dixit".

[277] În textul latin: „tantum opinio praeiudicata poterat, ut etiam sine ratione valeret auctoritas".

[278] În capitolul precedent Iamblichos vorbeşte de o împărțire mai veche — adoptată eventual prin decantarea unei practici a şcolii, devenită un ordin. Ucenicii mai apropiați, care aveau parte de învățămîntul esoteric se numeau *pythagorei* (Πυθαγόρειοι), iar ceilalți — simpli simpatizanți — căpătau denumirea şi statutul de *pythagorişti* (Πυθαγορισταί).

[279] Acum se produce aşadar o scindare ideologică în rîndurile adepților. „Scientiştii", care dezvoltă studii aplicative cu trăsături materialiste. devin *matematicii* (μαθηματικοί, un termen care ajunge să desemneze orice om de ştiință sau orice filosof — ca la Sextus Empiricus) ; se opun *acusmaticilor*, esoterici cu inclinații predominant mistice, ritualiste. În

manuscrisele noastre apare aici o fluctuaţie. Grupurile F şi M (aşa cum reiese din aparatul critic al ediţiei Deubner) ne dau lecţiunea *matematici* (enii) pentru adepţii care se considerau pythagorei de obedienţă strictă şi respingeau erezia unor *acusmatici*, conduşi de Hippasos. Or, aşa cum se va vedea şi din capitolul rezervat fragmentelor lui Hippasos lucrurile stau exact invers şi se poate dovedi că tradiţia manuscrisă păstrează urmele unor erori de copist (vezi printre altele un studiu al lui Frank, indicat în aparatul ediţiei menţionate şi propriile indicaţii ale lui L. Deubner: *Bemerkungen zum Text der Vita Pythagorae des Iamblichos*, în „Sitzungsberichte der Berlin. Akad.", 1935, p. 620). Am restabilit aşadar textul corect, pe baza variantei celei mai probabile: *matematici*(enii) trebuie consideraţi „ereticii" lui Hippasos, iar *acusmaticii* sînt adepţii orientării cu o ideologie reacţionară, de sectă religioasă.

C) AUTORI DIN ŞCOALA VECHIULUI PYTHAGORISM

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Sub formă de capitole separate — unele foarte succinte — am grupat aici fragmentele referitoare la singurii autori din școala pythagorismului vechi, despre care ne-au rămas mărturii certe. Dintre aceştia cei mai semnificativi sînt: *Petron, Bro(n)tinos* şi mai ales *Hippasos* (sfîrşitul secolului VI î.e.n.), celelalte nume fiind simple repere cu privire la o activitate pythagorică nominalizată în diferite domenii (Kerkops, autor esoteric, Ikkos şi Parmeniskos, teoreticieni ai dietei etc.).

Are legătură cu vechiul pythagorism şi Alkmaion, „fiziolog" notoriu, deosebit de reprezentativ pentru linia medicală ce se desprinde din pythagorism, linie ilustrată, printre alții, și de un Demokedes. Cum însă aceştia doi din urmă exprimă cu precădere spiritul cercetării biologice propriu-zise, am preferat s-o cuprindem în secțiunea intitulată *Preludii ale științelor*.

HIPPASOS

1. DIOG. LAËRT. VIII, 84. Hippasos din Metapont, el însuşi un pythagoric. Spunea că există un timp determinat al transformării întregului Kosmos[1] şi că Universul este limitat şi în perpetuă mişcare.

[Informaţie derivată probabil din Teofrast — cf. mai departe fr. 7].

Demetrios, în lucrarea intitulată *Omonimii*[2], spune că n-a lăsat nici o scriere. Au fost de fapt doi Hippasos: acesta şi un altul, care a scris *Constituţia laconienilor*, în cinci cărţi. Era şi el un laconian.

1 a. Lex. SUDA, [*s.v.* Heraclit] ⟨...⟩ Spun anumiţi autori că fusese un discipol al lui Xenofan[3] şi al lui Hippasos, pythagoreul [cf. 22, A la DK].

2. IAMBLICHOS, *V.P.* 267, p. 144, 20 Deubn.
[*Catalogul pythagoricilor*]. Sybariţi: Metopos, Hippasos etc.
IAMBL. —, 81 [din Nicomachos].
Căci erau două categorii de adepţi care se îndeletniceau cu doctrina[4]... [Urmează textul dat în PYTHAGORAS, *Elementele doctrinei anonime*, fr. 89].

PORPHYRIOS, *V.P.* 36—37.
Învăţăturile răspîndite în dialogurile cu ascultătorii săi ⟨Pythagoras⟩ le formula fie pe larg, fie în vorbire simbolică ... [Urmează textul despre „acusmatici" şi

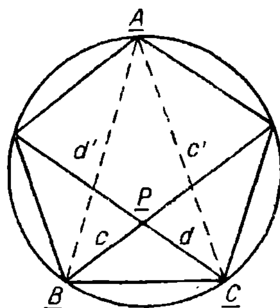
„matematici" reprodus de noi în fr. 77 din PYTHAGORAS, *Elementele doctrinei anonime*].

3. DIOG. LAËRT. VIII, 7 [Heraklides Lembos] spune că *Discursul despre misterii* era de Hippasos, care l-ar fi scris pentru defăimarea lui Pythagoras.

4. IAMBL., *V.P.* 88, *De comm. math. sc.* 25

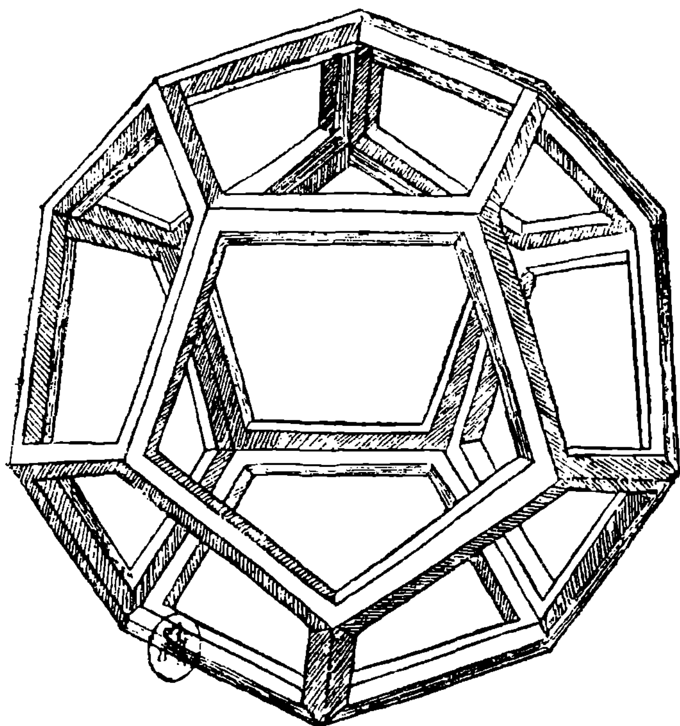
Despre Hippasos se povestește că fusese unul dintre pythagorei, însă fiindcă divulgase cel dintîi ⟨soluția în⟩ problema construcției unei sfere în care se înscriu douăsprezece pentagoane și-ar fi găsit pieirea în mare, ca unul care făptuise o fărădelege [un sacrilegiu]. Totuși, el a păstrat gloria acestei invenții, deși toate erau ale „acelui bărbat"[5]. Căci astfel îl poreclesc ei pe Pythagoras și nu obișnuiesc să-i dea numele. El dăduse în vileag aceste învățături matematice care se răspîndiseră în toată Elada și primii doi matematicieni dintre cei mai vestiți de atunci le-au dezvoltat în cel mai înalt grad: Theodoros din Cyrene și Hippocrates din Chios[6]. Apoi pythagoreii mai spun că geometria a fost propagată în felul acesta: unul dintre pythagorei își pierduse avutul și din această cauză, pentru a-l despăgubi de necazul său, i-au acordat dreptul să-și obțină agonisita de pe urma geometriei.

— *V.P.* 246. Cel care a dezvăluit primul natura mărimilor comensurabile și a celor incomensurabile[7] unor ascultători



Pentagrama și secțiunea de aur

nedemni de a se împărtăşi din asemenea cunoştinţe, se spune că şi-ar fi atras un resentiment atît de mare, încît nu a fost numai exclus din comunitate şi de la mesele obştei, dar i-a fost chiar durat un mormînt, ca şi cum cel care fusese odată un tovarăş al celorlalţi discipoli acum ar fi încetat cu adevărat să mai trăiască. (247) Alţii spun că se mîniase chiar şi divinitatea împotriva celor care divulgau învăţătura lui Pythagoras. Căci ar fi pierit ca un făptaş de sacrilegii omul care dezvăluise cum se înscrie în sferă *eikosagon-ul*, adică dodecaedrul[8], una



Dodecaedrul desenat de Leonardo da Vinci pentru tratatul lui Fra Luca Pacioli, *De Divina Proportione*

din cele cinci figuri numite „solide". Totuşi, unii relatează acelaşi lucru despre omul care ar fi divulgat doctrina iraţionalelor şi a celor incomensurabile.

CLEMENT, *Stromat.* V, 58 (II, 364, 27 St.).
Se povesteşte că pythagoreul Hipparchos [probabil eroare pentru Hippasos][9] ar fi fost exclus din comunitate şi că i-au înălţat o stelă funerară, cum se obişnuieşte pentru un mort.

5. IAMBL, *V.P.* 257 [Din Apollonios, *Mirabilia*]. Lucrurile relatate mai înainte erau cu atît mai dureroase pentru obşte, cu cît vedeau toţi că discipolii îşi dau viaţa în seama lor ⟨...⟩. Odată ce au început părinţii şi rudele această răzvrătire, ceilalţi [discipoli] au ajuns şi ei să-şi arate pe faţă duşmănia şi dintre aceştia, — care erau cam o mie la număr[10] —, Hippasos, Diodor şi Theages, vorbind pentru ei, au început să susţină că toţi puteau să ia parte la magistraturile publice şi la adunări şi că magistraţii ar fi trebuit să dea seama pentru funcţiile lor în faţa obştei celor aleşi de întreg norodul prin tragere la sorţi. Acestora li se împotriveau pythagoreii Alkimachos, Deinarchos, Neton şi Demokedes, care susţineau că nu trebuia desfiinţată constituţia primită din strămoşi. Au învins cei care se aflau de partea mulţimii. Atunci, fiind convocată o adunare a poporului, luară cuvîntul doi oratori — şi anume Kylon şi Ninon[11], care au formulat acuzaţia împotriva sectei.

6. CAELIUS AURELIANUS, *Acut. pass.* I, 1. Se povesteşte că i s-a pus lui Ippallus [Hippasos][12], filosof pythagoric, întrebarea „ce făcea". Iar el ar fi răspuns : „Nimica deocamdată ; căci nu mă invidiază deocamdată nimeni".

Elementele doctrinei

7. ARISTOTEL, *Metaph.* A 3, 984 a 7.
Hippasos din Metapont şi Heraclit din Efes ⟨iau drept principiu⟩ focul.

SIMPLICIUS, *In Physicam* p. 23, 33 [din Teofrast]. Hippasos din Metapont și Heraclit din Efes au admis și ei existența unui singur Univers care se află în mișcare și este limitat, dar au luat ca principiu focul și din foc ei generează lucrurile existente[13], prin condensare și prin rarefacție, iar apoi din nou le destramă în foc, acesta fiind după ei singurul substrat ⟨al devenirii tuturor lucrurilor din natură⟩.

AËT. I, 5, 5 (D. 292) Hippasos din Metapont și Heraclit din Efes, fiul lui Blyson, au susținut că întregul Univers este unul, mereu în mișcare și limitat, iar principiul său este focul.

— I, 3, 11, (D. 283) Heraclit și Hippasos din Metapont adoptă drept principiu al tuturor lucrurilor focul. Căci din foc, afirmă ei, iau naștere toate și toate sfîrșesc în foc.

8. CLEMENT, *Protr.* 5, 64, p. 49, 3 (Stähl). Au considerat o divinitate focul[14], atît Hippasos din Metapont, cît și Heraclit din Efes.

9. AËT. IV, 3, 4 (D. 388) Parmenides, Hippasos și Heraclit susțin că sufletul are natura focului[15].

TERTULLIANUS, *De anima* 5. Hipparchos[16] și Heraclit derivă sufletul din foc.

10. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De anima* II, 7. Hippon din Metapont[17], care ține de aceeași școală a lui Pythagoras, după ce a înfățișat unele argumente de necombătut, pentru a demonstra părerile sale despre suflet, se rostește în felul următor: „Cu totul altceva este sufletul, altceva este trupul; deoarece sufletul, chiar și într-un trup amorțit are vlagă, chiar și în cel orb vede, chiar și în cel mort trăiește"[18]. Dar de unde vine ⟨raționamentul său⟩, adică din ce principiu deduce astfel, spune că n-ar ști să arate.

11. IAMBL., *De anima* [citat la Stob., *Ecl.* I, 49, 32, p. 364, 8 W]. Unii dintre pythagorei fac să corespundă sufletul numărului în mod absolut [simplu][19]. În schimb Xenocrates îl

face să corespundă numărului întrucît se mişcă el însuşi[20], iar pythagoricul Moderatus întrucît el conţine raporturi armonice[21], iar Hippasos, un acusmatic dintre pythagorei, ⟨îl consideră astfel⟩ întrucît este un instrument al judecăţii zeului creator al Universului[22].

IAMBL., *In Nicom. arithm.* 10, 20 Pistelli.

Acusmaticii din şcoala lui Hippasos numeau numărul „prima paradigmă a creaţiei Universului"[23]. Şi alteori „un instrument al judecăţii unui zeu creator al Universului".

SYRIANUS, *In Aristotelis metaph.* 1080 b 16 (p. 123, 7, Kroll).

Hippasos şi toţi acusmaticii susţin neapărat că numărul este „instrumentul judecăţii zeului creator al Universului" şi „paradigma creaţiei".

12. SCHOLIA AD PLATONEM, *Phaed.* 108 D [Despre expresia „meşteşugul lui Glaukos"].

Adică meşteşugul acelor lucrări ce nu pot fi executate uşor sau al migalei celor lucrate cu rîvnă şi cu măiestrie. ⟨Se spune astfel⟩ deoarece un anume Hippasos confecţionase patru discuri de bronz, în aşa fel încît diametrele acestora să fie egale, dar grosimea celui dintîi o măsura faţă de al doilea cît un întreg şi o treime, faţă de al treilea o dată şi jumătate, faţă de al patrulea de două ori mai mare, iar în aceste condiţii dacă erau lovite [discurile] făceau să răsune de fiecare dată un acord muzical[24].

13. THEO SMYRNAEUS, p. 59, 4 Hiller.

Unii s-au gîndit să obţină acorduri de acest fel prin raporturile de greutate [în cadrul experimentului de percuţie][25]; alţii folosind mărimi variabile, alţii ⟨stabilind⟩ numere ⟨deduse⟩ din vibraţii[26]; alţii prin obiecte concave[27]. După cum se povesteşte, Lasos din Hermione[28] şi apoi şcoala grupată în jurul lui Hippasos din Metapont, bărbat ⟨de obedienţă⟩ pythagoreică, urmează criteriul vibraţiilor lente sau rapide, — ⟨mişcări⟩ prin care se produc şi consonanţele[29] ⟨. . .⟩. Socotind aşadar că asemenea raporturi se regăsesc în numere, luau vase [pentru experi-

mentare]. Deci, lucrînd cu două vase, de dimensiuni egale și cu aceeași formă, lăsau pe unul gol și umpleau pe celălalt pînă la jumătate cu apă[30]. Lovindu-le pe amîndouă obțineau acordul de octavă; apoi din nou, lăsînd unul gol, umpleau numai a patra parte din celălalt și, lovindu-le, se producea un acord de cvartă; în sfîrșit obțineau și acordul de cvintă[31], cînd umpleau numai a treia parte. Astfel răsunetul părților vide, comparat cu răsunetul celuilalt vas dădea raportul 2 : 1 în consonanța [acordul] de octavă, 3 : 2 în consonanța de cvintă, 4 : 3 în consonanța de cvartă.

14. BOËTHIUS, *Inst. mus.* II, 19, p. 250 [din Nicomachos]. Dar Eubulides și Hippasos stabilesc altă ordine a cunoștințelor. Ei pornesc de la principiul că orice augmentare adusă raportului de multiplicitate corespunde unei scăderi din seria „e p i m o r i c ă" [*superparticularitas*][32], în virtutea unei legi constante. Așa se face că nu poate să existe dublul fără să-i corespundă o jumătate, nici triplul fără să existe a treia parte. Deci, dacă raportul e dublu se obține acordul de octavă [sau „consonanța" d i a p a s o n 2 : 1]; dacă luăm însă raportul înjumătățit — și anume inversul celui precedent [1 : 2] — se obține [ca relație „epimorică"][33] un acord de cvintă [„consonanța *diapente*" 3 : 2]. Dacă se unesc acestea — respectiv octava și cvinta — se obține un raport proporțional triplu care conține ambele acorduri $\left[\frac{2}{1} \cdot \frac{3}{2} = \frac{3}{1}\right]$. Apoi iarăși a treia parte [„terța"] rezultă dintr-o diviziune a proporției triple, dacă inversăm raportul [deci obținem 3 : 1, 1 : 3]; de unde, la rîndul său, se va naște acordul de cvartă [„consonanța" *diatessaron*, 4 : 3]. Unind mai departe proporția triplă și cvarta se formează raportul proporțional cvadruplu $\left[\frac{3}{1} \cdot \frac{4}{3} = \frac{4}{1}\right]$. Și astfel se face că în urma contopirii octavei și a cvintei — care formează deja împreună o singură consonanță — cu un acord adăugat, de cvartă, rezultă o singură potrivire de sunete[34] care, constînd ea însăși din raportul cvadruplu, primește denumirea de „dublă octavă" [4 : 1,

bis diapason]. Şi astfel, potrivit chiar doctrinei lor, aceasta este ordinea: octavă [*diapason*], cvintă [*diapente*], octavă şi cvintă [*diapason* și *diapente*], cvartă dublă octavă [*bis diapason*][35].

15. IAMBL., *In Nicomachi Arithmeticam* 100, 9 Pistelli. În vechime erau numai trei medietăţi [medii proporţionale][36], în vremea lui Pythagoras şi a matematicienilor din şcoala sa: cea aritmetică, cea geometrică şi a treia din această serie, numită pe atunci *subcontrarie*, dar desemnată ulterior cu denumirea de *medie armonică* de şcolile lui Archytas[37] și Hippasos ⟨...⟩. După ce a fost schimbat astfel numele acesta, cei din epoca ulterioară — matematicienii din școala lui Eudoxos[38] — descoperind alte trei medietăţi, au desemnat cu un termen propriu de „subcontrarie" [*opusă*] pe a patra[39], iar pe celelalte două le-au denumit pur și simplu în ordinea în care veneau, „a cincea" și „a șasea".

NOTE

[1] În text *metabole kosmou;* propriu-zis o transmutație a întregului *kosmos,* la capătul unui ciclu al evoluției sale. Înclinăm spre anterioritatea vechilor pythagorei — și, respectiv (în probleme de cosmologie), susținem prioritatea lui Hippasos. S-ar părea deci că această *metabolă* înseamnă *pre-schimbarea* sau *re-generarea* întregului. În plus alcătuirea Universului este limitată *(pan peperasmenon),* întregul fiind dominat de dialectica pythagoreică dintre l i m i t ă [*peras*] și nedeterminarea infinită [*apeiron*].

[2] D e m e t r i o s din Magnesia: un compilator din sec. I î.e.n. care alcătuise un repertoriu de autori și personaje istorice, grupate după criteriile *omonimiei,* pentru a permite cititorilor să se orienteze în multitudinea de apelative unice, aplicate la rîndul lor unor serii de indivizi cu totul diferiți, care purtau același nume. Timpanaro Cardini trimite la prezentările lui Demetrios în FHG IV, 382 (Müller) și RE IV, 2814. Nota citată de Diogenes ne confirmă doar caracterul laconian al numelui Hippasos și atestă faptul că în primele decenii naintea erei noastre filosoful începea să aparțină tradiției orale a vechiului pythagorism (mai exact „anonime"; v. p. 6—7 și 25 urm.).

[3] Se face o racordare a formației filosofului din Efes la școala lui Xenofan și la învățămîntul lui Hippasos. Reținem sincronismul Xenofan ~ Hippasos atestat de acest fragment prin raportarea la domnia lui Darius (deci sfîrșitul secolului VI î.e.n.).

[4] În textul întregului fragment (tradus integral la p. 68) se certifică „scindarea" în două grupuri de adepți, în urma dezbinărilor ideologice determinate de agravarea tensiunilor, a luptei de clasă în ambianța de la Crotona (vezi fr. 5 din acest capitol și fr. 16 din Pythagoras).

După cum precizam în nota 279 (cap. *Elemente ale doctrinei anonime*), optăm pentru acea lecţiune manuscrisă care face din Hippasos o căpetenie a sectei *mathematicilor*. La fel opinează A. Rey (*La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, p. 288), Delatte, Frank şi, mai recent, Van der Waerden (citaţi de Timpanaro Cardini, p. 86), Kirk-Raven, K.v. Fritz (cf. de ex. articolul său din *Artemis-Lexikon der Alten Welt*, Zürich-Stuttgart, 1965). Nici în această priviuţă izvoarele nu îngăduie pronunţarea unui verdict absolut clar. Spiritul ştiinţific al orientării lui Hippasos face din doctrina sa un etalon pentru grupul matematicienilor, aşa cum s-a desprins el la un moment dat din ansamblul şcolii, care în faza cînd se respecta vechea rînduială mai grupa, eventual ierarhic (în structura unui „Ordin"), pe cei obligaţi să stea mai întîi „sub ascultare" — deci *acusmatici*, promovaţi cu timpul şi pentru activităţile de cercetare pură şi aplicativă, devenind *mathematici*. Chiar din altă mărturie a lui Iamblichos, — *De communi mathematica scientia*, p. 76 (Festa) —, reiese că în urma sciziunii, „erezia" nouă, condusă de Hippasos, se intitula grupul (autentic !) al m a t h e m a t i c i l o r. În afară însă de pasajul din fragmentul pe care-l adnotăm (*V. P.* 81), acelaşi Iamblichos îi atribuie din nou geometrului nostru dizidenţa de tip acusmatic în citatul (grupat laolaltă cu alte mărturii) din cadrul fragmentului 11. Vom încerca să mai aducem unele clarificări pentru lămurirea fluctuaţiei în notele ulterioare.

[8] Formulă corelativă cu celelalte rostiri, prin care se făceau referiri la infailibila, străvechea autoritate a lui Pythagoras: „el însuşi a spus-o", în echivalenţă latină „magister dixit" (vezi cap. *Pythagoras*, fr. 88). De aici se mai deduce că din respect pentru patronajul său spiritual se încetăţenise obiceiul de a i se atribui orice nouă descoperire a pythagoreilor, indiferent cine ar fi fost autorul ei. Şi din fr. 6 — Pythagoras — vedem însă că se produceau neînţelegeri şi tentative de uzurpare a unor „invenţii", deoarece consemnul „secretului profesional" (sau o aplicaţie a „regulei tăcerii") nu era în fond compatibil cu dezvoltarea ştiinţei. Hippasos ar fi fost pedepsit cu înecul pentru divulgarea *înscrierii dodecaedrului în sferă* (aceasta fiind aici desemnată prin cuvintele „sfera celor 12 pentagoane"). Progresa deci proiectul iniţiat de Pythagoras: construirea teoretică, prin demonstrare cu mijloace matematice, a figurilor cunoscute de meşteşugari şi artişti din practica lor cotidiană (cf. *Pythagoras*, fr. 6 a. mărturia lui Proclos). Operaţiile de înscriere a figurilor geometrice în cerc şi în sferă fuseseră printre primele întreprinse de vechiul pythagorism, simultan cu teoremele de geometrie plană, referitoare la triunghiuri şi patrulatere. De problema sferei se lega însăşi posibilitatea

de a întregi o cuprindere conceptuală, în numere figurate, linii şi proiecţii geometrice, a *kosmos*-ului întreg (deci a Universului, de natură sferică, el însuşi). În *Elementele lui Euclid*, cartea a XIII-a, se dă lista celor cinci corpuri: *tetraedru, octaedru, cub, eicosaedru, dodecaedru* (propoziţiile 13—17, v. la noi p. 47, 49, 135). Timpanaro Cardini face de asemenea o trimitere la cele cinci elemente „ale sferei cosmice" la Philolaos (fr. 44, B. 12, DK). Teorema va fi dezvoltată ulterior de Theaîtetos, „pentru a construi teoria generală a figurilor cosmice şi a raporturilor dintre acestea şi sferă". La fel ca statutul diagonalei sau al diametrului şi asemenea construcţii puu problema numerelor iraţionale (preocupări similare se vor lega în vremuri mai recente de „cvadratura cercului"). Pentru o mentalitate superstiţioasă ne aflăm aici în zona misterului sau a enigmei esoterice, ale cărei dimensiuni în aproximarea figurat-numerică se cereau păstrate ca un secret al sectei, ba chiar un simbol de recunoaştere, cum devenise pentru pythagorei *pentagrama* (vezi figura, p. 134). Pedeapsa prin *înecare* pare o născocire anecdotică, atunci cînd se referă la Hippasos, dar ca tip de penalitate se potriveşte cu obiceiurile unei frăţii conspirative: executorii suprimă vinovatul fără vărsare de sînge şi dau un exemplu altor eretici, arătînd cum se poate închide gura indiscreţilor.

[6] Aceşti doi savanţi geometri, T h e o d o r o s din Cyrene (colonie doriană din Africa) şi H i p p o c r a t e s din Chios (un ionian mai puţin cunoscut), preiau de la Pythagoras şi Hippasos principalele date despre numerele iraţionale (totalitatea numerelor fracţionare neperiodice) şi problema comeusurabilităţii, dezvoltînd o adevărată doctrină geometrică de natura unui studiu fundamental în domeniul matematicii superioare, ilustrind astfel *pythagorismul mediu* din secolul V. Desigur, Hippasos nu făcuse decît să demonstreze posibilitatea înscrierii *dodecaedrului* şi fusese învinuit mai ales fiindcă divulgase cîteva din teoremele corpurilor geometrice în spaţiu, fără să fi trecut drept adevăratul lor descoperitor (o asemenea cunoaştere fiind în realitate prin excelenţă o lucrare colectivă de tipul „work in progress").

[7] Descoperirea mărimilor incomensurabile începe în vechiul pythagorism cu observaţiile despre raportul incomensurabil dintre ipotenuză şi latura pătratului. Simultan se punea şi problema care defineşte însăşi celebra „secţiune de aur" pythagoreică: împărţirea unei drepte potrivit cu „raportul" mediu şi cel extrem (Euclid, VI, 30). În definirea divinei proporţii, Matila Ghyka stabileşte legătura dintre raportul asime-

tric și problema comensurabilității, direct implicată în construcția poliedrelor: „Le partage inégal (asymétrique) le plus simple d'une grandeur en deux parties, (obtenu en appliquant le 'Principe d'Économie' des concepts et des opérations), est celui qui établit entre la grandeur initiale et ses deux parties la proportion dite «moyenne et extrême raison» ou section dorée. Si a et b sont ces deux parties (segments linéaires lorsqu'il s'agit d'une longueur), on a $\frac{a+b}{a} = \frac{a}{b}$, d'où $\frac{a}{b} = \frac{5+1}{2} =$ $= 1{,}618\ldots$ J'ai rappelé que ce rapport $\frac{5+1}{2}$, qu'après sir Th. Cook je nomme Ø pour simplifier les écritures et les calculs, se retrouve dans les figures géométriques dérivées du pentagone régulier (spécialement dans le pentagramme ou pentagone étoilé) et du décagone régulier convexe ou étoilé" (*Le nombre d'or*, t. I, p. 43—44). Într-un comentariu la Euclid, descoperit în secolul trecut, se spune clar că teoria cantităților comensurabile și a celor incomensurabile, raționale și iraționale, s-a născut în școala lui Pythagoras, fiind dezvoltată ulterior de Theaitetos atenianul (prin adopțiune ...). Alte mărturii la Timpanaro Cardini, vol. I, p. 87—91, preluate în parte din K. von Fritz, *The Discovery of Incommensurability by Hippasos*, în „Annals of Mathem." 46 (1945), p. 242 și urm. Se demonstra mai întîi problema incomensurabilității lui 2, arătîndu-se prin absurd cum ar putea fi un număr par și totodată impar (cf. Aristotel, *Anal. prior.* 41 a 24, 50 a 37). Apoi se mergea probabil mai departe cu demonstrarea iraționalității lui 3, 5, 7. Astfel se ajunge la meditațiile care au călăuzit anterior întreaga practică și modelare a formelor din școlile grecești de arhitectură și arte plastice: combinarea suprafețelor rectangulare pornind mereu de la încadrarea în suprafețe cu moduli de natură incomensurabilă (2, 3, 5, Ø, etc.), pentru a genera corpuri și suprafețe comensurabile între ele, într-o serie sau progresiune cu multiple corelații, dominate de aceeași proporție: „s y m e t r i a bazată pe acea proporție numită de greci a n a l o g i e" (Vitruvius).

[8] Autorul compilator simte nevoia să releve sinonimia: *dodecaedrul* (corpul cu 12 laturi) se numea ***eikosagon***, fiindcă număra 20 de unghiuri (v. figura p. 135).

[9] Deformarea numelui devine tot mai frecventă în mărturiile tardive, deoarece forma Hippasos era tot mai rară.

[10] Este vorba de membrii marcanți ai partidei democratice, adversarii oligarhiei de teoreticieni pythagorei (care nu trebuie dealtfel confun-

dată cu oligarhia tuturor membrilor unei clase suprapuse). Poate că cei *o mie* reprezentau (aproximativ) grupul „părinților" (al „rudelor") unor tineri tot mai numeroși, dominați de membrii vechi ai sectei. Această mișcare nu este neapărat cea descrisă în mărturiile doxografice despre viața lui Pythagoras (v. fr. 16, p. 21). Marca probabil ultima fază de sciziune, ivită mai întîi chiar între pythagorei, unde grupul oamenilor de știință („mathematici"), condus de Hippasos, se raliase opoziției democratice. Poate că ulterior această dizidență își anexează propria ei grupare *acusmatică* și, pentru a-și preciza originalitatea, Hippasos compune un „Discurs sacru" (sau „mistic") : cel atestat mai înainte, în fr. 3 (unde apare confuzia, în temeiul căreia i se atribuie principalul *Hieros logos* pythagoreic).

[11] Ninon era căpetenia partidei democratice (pentru Kylon, vezi mărturia din cap. *Pythagoras*, fr. 16 și notele de acolo). După alte surse (în special Heraklides Lembos), cei doi oratori ar fi dat citire unui „Discurs sacru", ticluit pentru a demonstra caracterul discriminatoriu, oligarhic, al învățăturii „Ordinului" întemeiat de pythagorei.

[12] Altă denaturare a numelui; atestă existența unor surse intermediare, preluate de copiștii care nu mai cunoșteau nici aspirația vocalelor la inițială de cuvînt.

[13] În acest enunț preluat din Teofrast realitatea materiei sau a substanței tuturor lucrurilor din natură este din nou desemnată prin termenul *onta* (τὰ ὄντα), „cele existente". Întregul fragment care urmează (din Aëtios I, 5,5), oglindește polemica dintre o viziune geometrică a lumii unice (presupoziția eleată) și acei pythagorei îndrăzneți — din grupul vechilor adepți — care acceptă ideea pluralității lumilor (Petron, Hippasos, Alkmaion), independent de faptul că numărul acestora este finit și se cuprinde în alcătuirea Universului armonic-unitar.

[14] După cum se poate constata din fragmentele heraclitiene, echivalarea focului cu o divinitate este mai degrabă de natură simbolică. Și la pythagoreii anonimi, vezi fr. 70, focul central din mijlocul Universului poate fi denumit metonimic *Zeus*, întrucît această divinitate este „veghea" sau păzitorul cerului. La Hippasos, divinizarea focului ține mai mult de necesitatea de a se proclama suprema domnie a elementului care începe și regrupează toate transformările din natură.

[15] Sufletul este de natură „ignee" (gr. πυρώδης), întrucît este un „suflu" desprins din eterul pur, care alimentează el însuși arderea corpurilor cerești (așa cum sufletul întreține mișcarea și arderea vieții).

[16] Altă confuzie, datorată desigur insuficientei atestări a numelui în mărturiile preluate de autori latini.

[17] Hippon era efectiv numele unui filosof din școala pythagorismului mediu (v. DK, cap. 38 și notele de acolo). Întregul context ne dovedește însă că ne aflăm în fața unei înțelegeri greșite a numelui. Ideile provin dintr-o mărturie suspectă despre Hippasos, privit probabil ca o autoritate inițiatică.

[18] În ediția Diels-Kranz se consideră pe bună dreptate că un asemenea citat poartă amprenta prozelitismului neopythagoreic, formularea fiind prea incompletă, în ciuda calităților ei poetice. Totul pare a fi o falsificare. Poate că esențialul din această laudă stranie a nemuririi sufletului păstrează de la Hippasos numai observațiile despre mișcarea veșnică de care acest focar al vieții nu este lipsit, oricare ar fi soarta trupului. Ne-am putea gîndi la o reintegrare a focului central sau a celui etheric, de unde primul păstrător al identității noastre vitale s-ar fi desprins, pentru a face să se miște corpul, întruchiparea persoanei.

[19] Termenul grecesc ἁπλῶς, înțeles de unii ca „simplu" (ital. semplicemente) mai înseamnă și „în mod absolut", p l e n a r — în cazul determinării sufletului prin calități numerice, așa cum se făcea în doctrina pythagorică —. Hippasos ar fi avut destulă perseverență (și fantezie speculativă) pentru a propune o definiție care, așa cum se precizează în tratatul aristotelic *Despre suflet*, — de unde provine fragmentul nostru — caută să regăsească esența sufletului în esența matematică.

[20] Mai exact: „se mișcă singur" — αὐτοκίνητον, sufletul fiind o entitate care cuprinde în sine principiul mișcării (nemuritoare ca și slujitoarele „automate", concepute de Homer, acolo unde vorbește de statuile-robot care-l ajută pe Hephaistos în cîntul XVIII al *Iliadei*), are în plus față de proprietățile nepieritoare acest atribut suprem. Xenocrates din Chalcedon, care-l concepuse astfel, figurează printre filosofii academici, adepți direcți ai marelui Platon, desfășurîndu-și activitatea în secolul IV î.e.n. (cf. Diog. Laërt. IV, II).

[21] **M o d e r a t u s** din Gades, neopythagoric din ultima parte a secolului I î.e.n., autor de eseuri asupra doctrinei (Πυθαγορικαὶ σχολαί). Bineînțeles, nu face decît să reia o concepție mai veche. Denumirea *logoi* înseamnă și aici raporturi „proporțional-armonice". Eventual, în perioada tardivă în care trăia Moderatus ar fi fost cea mai abstractă dimensiune din vechea reprezentare demnă de a mai fi luată în considerare.

[22] Definiția din tratatul *Despre suflet* este reluată de același autor în comentariul său la Nicomedes.

[23] Pare să fie un citat autentic dintr-o definiție dată de Hippasos mai ales întrucît revine în formularea (ușor diferită) din comentariul lui Syrianus (reprodus integral numai de Timpanaro Cardini). Sufletul devine, în partea sa intelectivă, un instrument discriminativ *(organon kritikon)*, prin care de fapt se vădește forța de judecată a zeului *kosmourgos* (deci în fond un „demiurg al armoniei cosmice" — reprezentare influențată de neoplatonism și preluată metaforic, iar apoi chiar „à la lettre", de meditația creștină. Syrianus atribuie întregirea predicativă „paradeigma k o s m o p o i i a s" numărului, fără să mai vorbească de suflet. Termenul de *kosmopoiezâ* autentifică de asemenea relația cu vechiul pythagorism. Oare va fi fost aici în tradiția unui t e x t al doctrinei lui Hippasos un subtext precis articulat despre suflet, reprezentat concret, ca o entitate desăvîrșită, printr-unul din numerele armonice importante pentru sectă și de aceea — pe baza unui raționament antropomorfizant — devenit paradigma *kosmopoiezei*, deci a unei divinități-demiurg? Ne vine greu să propunem un răspuns categoric. Ipoteza rămîne foarte probabilă. Mai trebuie corelată și de împrejurarea că definiția este atribuită unui context acusmatic al învățăturii dezvoltate de „secta" filosofului dizident.

Fragmentele 12–13 ne dau atestarea celebrelor experimente pythagoreice pentru stabilirea intervalelor gamei, măsurată științific. Intervenția discipolului apropiat verifica probabil o primă constatare făcută de maestrul său (întrucîtva un contemporan mai vîrstnic). Detaliile, cum le-a transmis parțial o tradiție doxografică, nu inspiră de fiecare dată încredere unor comentatori moderni, dar întregul demers ni se pare ingenios și autentic. Și pentru alte observații primii pythagorei s-au prevalat de efectele rezonanței, așa cum le înregistrau în fierării sau în atelierele bronzarilor. Nu se mai știe precis cine a fost personajul la care se referă expresia scoliastului în prima mărturie. După unii devenise proverbial „meșteșugul lui Glaukos" — un celebru muzicolog din Rhegion: o figură de artizan empiric, dornic să experimenteze „minuni" tehnice (Timpanaro Cardini). Ar fi dobîndit cele patru discuri ale lui Hippasos, utilizîndu-le cu mare măiestrie ca un instrument (de măsură și acordare; deci un *diapason* „avant la lettre", mai precis poate decît monocordul primitiv). După alții trebuie să modificăm această optică deoarece ar fi vorba de un „meșteșug al literelor" (în ce sens nu se poate preciza), atribuit de scoliast lui Glaukos din Samos, cel devenit proverbial.

[24] Și aici textul are *symphonia*, „consonanță", ca în citatul următor din Eusebios unde expresia se întregește sub forma συμφωνία τῶν φθόγγων („acord al sunetelor" de tipul consonanței).

[25] Textul spune doar „de pe urma greutăţilor". Dar este clar că se referă la experimentul de percuţie cu ciocane de greutate variabilă, „invenţie" pythagoreică menţionată şi de Boëthius (*Institutio musica* V, 10, 11). Ciocanele din acelaşi material, confecţionate în dimensiuni diferite, pentru a se obţine însă greutăţi riguros proporţionale, produceau sunetele diferitelor intervale prin lovirea în condiţii identice.

[26] Propriu-zis: raporturile numerice între vibraţii. După cum specifică Timpanaro Cardini, descoperirea raporturilor dintre frecvenţa vibraţiilor şi înălţimea sunetului aparţine unei epoci ulterioare (Theon în alt pasaj o atribuie lui A r c h y t a s şi Eudoxos — cf. DK, 47 A, 19 şi B 1). Intuiţia unei dependenţe între frecvenţa („rapiditatea") vibraţiilor şi înălţimea sunetelor putea fi totuşi constatată încă din vremea primelor experimente.

[27] Vasele — şi în general obiectele concave — au fost utilizate încă din cele mai vechi timpuri ca rezonatoare.

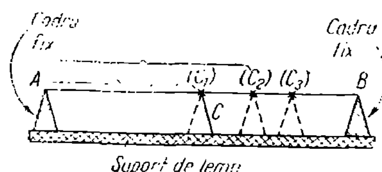
[28] L a s o s din Hermione, poet şi muzician celebru de la începutul secolului V î.e.n.

[29] În ciuda unor anacronisme care au pricinuit uneori condamnarea veracităţii acestei mărturii, în ansamblul ei se atestă clar experimentul de măsurare a frecvenţei vibraţiilor pentru stabilirea intervalelor dintre sunetele suprapuse care ne dau acordurile gamei: c o n s o n a n ţ e l e — cu raportul exact, plăcut, euforizant, dintre sunetul fundamental şi armonicele sale. După cuvîntul *symphoniai* (consonanţe) intervine în textul nostru o lacună.

[30] În felul acesta vasele erau umplute omogen, pentru restrîngerea efectelor de rezonanţă în funcţie de parametrii stabiliţi cu precizie.

[31] Prima dată se obţinea deci acordul *dia-pason* (διὰ πασῶν), o c t a v a sunetului fundamental. Urmează aşa-numitul acord *dia tessaron* (διὰ τεσσάρων) c v a r t a, în sfîrşit acordul *dia pente* (διὰ πέντε) sau cvinta. Denumirile noastre din latineşte calchiază pe cele greceşti, introduse de pythagorei şi de şcoala lui Lasos.

Fragmentul 14 cuprinde informaţii eterogene dintr-o sursă tardivă, care a folosit mai multe mărturii intermediare din primele secole ale erei noastre. Dar pentru conştiinţa muzicală europeană se vede şi de aici că sistemul muzicii, la fel ca *pentacordul* — etalon de măsură al armonicelor —, treceau în mod constant drept un tezaur pythagoreic, inclusiv toate perfecţionările aduse, pornind de la octava şi cvinta perfectă.



Sus: Monocordul
Jos: C — cadru mobil: A B coarda supusă vibrației
— în poziția (C1), la $\frac{1}{2}$ din coardă,
vibrează AC1 = *octava* fundamentală
— în poziția (C2), la $\frac{2}{3}$ din coardă,
vibrează AC2 = cvinta sunetului fundamental
— etc. etc....

[32] Raportul *multiplu* și *superparticularitas* sau *epimorios* (ἐπιμόριος) poate fi exprimat astfel: $\frac{p+1}{p}$, arătîndu-se cum se raportează o mărime superioară uneia mai mici.

[33] Față de seria obținută dacă augmentăm multiplii unității [2, 3, 4 etc.], căpătăm una corespunzătoare prin diminuarea valorilor inversate: $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{4}$ etc. De unde seria epimorică $\frac{3}{2}$ $\frac{4}{3}$ $\frac{5}{4}$, obținută atunci cînd adăugăm unității seria valorilor inversate: $1+\frac{1}{2}=\frac{3}{2}$, $1+\frac{1}{3}=\frac{4}{3}$, $1+\frac{1}{4}=\frac{5}{4}$ etc. Potrivit lui Boëthius, ordinea consonanțelor stabilite de Eubulides și Hippasos era întemeiată pe corespondența celor două serii. Plecînd de la unitate, numărul 2 luat ca multiplu dădea raportul de octavă [2 ; 1], iar ca divizor al unui raport epimoric dădea consonanța *diapente* [3 : 2] ș.a.m.d. (M. Timpanaro Cardini). În alte paragrafe ale lucrării lui Boëthins (*Inst. mus.* II, 18 și 20) se definea în felul următor raționamentul de ansamblu al pythagoricilor: „Fie seria numerelor 1, 2, 3, 4. Comparînd pe 2 unității, căpătăm *octava*: gradul maxim de consonanță. Comparînd pe 3 unității, obținem acordul *diapason* și *diapente*. Raportarea lui 4 la 1 ne dă *dubla octavă*, 3 la 2 ne dă *diapente*, iar 4 la 3 *diatessaron*".

[34] În legătură cu această „potrivire de sunete", care capătă denumirea de *dublă octavă*, se cuvine să facem următoarea observaţie. După octavă şi cvintă se produce intervalul de cvartă, care reprezintă dubla octavă faţă de sunetul fundamental. Din formularea de aici s-ar înţelege că este vorba de mai multe intervale, însă, de fapt, această serie ne prezintă analitic primele trei intervale în ordinea naturală prin care se obţin armonicele (octavă — cvintă — cvartă), unde reunirea primelor două dă naştere octavei şi cvintei, reunirea tuturor avînd drept rezultat „dubla octavă".

[35] În textul latin figurează numai denumirile greceşti: *diapente, diatessaron, bis diapason*, în ordinea propusă de Hippasos şi Eubulides (acesta din urmă pare să fie un pythagoric ulterior, dedat speculaţiilor numerice — vezi *Pythag.* fr. 8, mărturia din *Theolog. Arithm.* p. 40). După cele indicate aici, la ceilalţi pythagorei va predomina ordinea: octavă — octavă cvintă — dublă octavă — cvintă — cvartă. Oricare ar fi fost seria, se recunoşteau numai cinci intervale pentru consonanţe.

Fragmentul 15 ne dă lămuriri în legătură cu contribuţia lui Hippasos la teoria medietăţilor (vezi mai departe). Ajunşi la capătul fragmentelor din doctrina lui Hippasos precizăm că Van der Waerden şi Timpanaro Cardini sintetizează astfel contribuţiile sale ştiinţifice: *a*) teoremele dodecaedrului in geometrie; *b*) definirea mediei armonice în aritmetică; *c*) experimente de măsurătoare precisă (cu vase rezonatoare) pentru a dovedi existenţa intervalelor consonante in muzică şi acustică; *d*) teoria perioadelor cosmice în doctrina sa de cosmologie, corelată cu *e*) reprezentările despre foc (în metafizica sa naturistă).

[36] Medietăţile: în realitate sînt numai două — *aritmetică* şi *geometrică*. A treia, care căpătase numele de „medie armonică" denumeşte ceea ce reprezintă în matematicile moderne *diviziunea armonică*. Pentru a rămîne la vechea terminologie: o medietate armonică este inversul mediei armonice. Astfel, dacă $a + c = 2b$ (media aritmetică), se va determina media armonică prin formula $\frac{1}{a} + \frac{1}{c} = \frac{2}{b}$. Media geometrică a unor numere date este egală cu radical din produsul lor (a · c = b 2 b = ac). Deci pentru o medietate se iau in considerare trei numere, iar două diferenţe dintre ele se află în acelaşi raport ca şi două din aceste numere. Combinaţiile posibile sînt şase. Timpanaro Cardini dă următoarele formule pentru primele trei menţionate în text: Fie *a*

b c. Vom avea ca medie aritmetică $a - b : b - c$, $a : a$ $(b : b$ $c : c)$
ca medie geometrică $a - b : b - c$ $a : b$ $(b : c)$
ca medie armonică $a - b : b - c$ $a : c$

[37] **Archytas** ar fi preluat de fapt conceptul de medie armonică de la Hippasos (păstrîndu-i această nouă denumire, după ce înlăturase pe cea de ⟨*sub*⟩*contrarie*, atribuită de pe urma faptului că era „inversul" (sau contrariul) mediei aritmetice).

[38] **Eudoxos** (sec. IV î.e.n.), cel mai însemnat matematician și astronom din școala lui Platon, a mai fost menționat în legătură cu doctrinele cosmologice transmise de pythagorism. În școala sa completează pînă la șapte seria medietăților, cu raporturi care pot fi exprimate prin următoarele formule:

(a 4-a medietate) $a - b : b - c :: c : a$
(a 5-a medietate) $a - b : b - c :: c : b$
(a 6-a medietate) $a - b : b - c :: b : a$

[39] Acum se numește *subcontrarie* a patra „medietate" (vezi mai sus), întrucît este *inversul mediei armonice*.

PARMENISKOS

1. IAMBL., V.P. 267 [*Catalogul pythagoreilor*]
Din Metapont: Brontinos, Parmeniskos, Orestadas, Leon etc. [cf. DK 58 A].

2. DIOG. LAËRT. IX, 20
Se pare că Xenofan [vezi DK 21 A 1] ar fi fost vîndut ⟨și apoi răscumpărat⟩[1] de pythagoricii Parmeniskos și Orestadas.

3. ATHEN. XIV, 614 A. Parmeniskos din Metapont, după cum povestește Semos[2] în a cincea carte a *Deliadelor* sale [FHG 396 F 10], un cetățean de frunte, prin naștere și prin avere, după ce coborîse în peștera lui Trofonios[3] și apoi venise înapoi de acolo, nu mai era în stare să rîdă. Iar Pythia, consultată de el ⟨pentru acest beteșug⟩, se rosti astfel:

Mă-ntrebi de rîsul cel dulce, tu văduvit de orice dulceață;
Maica ți-l va dărui, acasă: mai presus de toate s-o cinstești.

Întorcîndu-se la el în patrie, cu nădejdea să mai rîdă cîndva, deoarece nu se întîmplă după cum aștepta, crezu că fusese amăgit. Dar într-o bună zi, nimerindu-se la Delos — dintr-un noroc anume... — și admirînd toate cele aflătoare în ostrov, intră și în templul Latonei[4], socotind să vadă vreo statuie închinată maicii lui Apollon, vrednică de laudă. Dar cum zărise numai o bucată de

lemn informă, izbucni pe neaşteptate într-un hohot de rîs. Înţelese atunci prevestirea zeului şi dezbărindu-se astfel de boala sa, închină rituri mărețe de cinstire zeiței.

INVENTARUL templului zeiţei Artemis la Delos [I.G. XI, 2, 161 B 17, p. 49]

Un krater de argint[5], dar votiv închinat de Parmiskos, în greutate de 9572 drahme.

NOTE

[1] Textul a fost restabilit aici conjectural. După K. von Fritz trebuie să citim „a primit onorurile funebre de la . . ."

[2] Istoric erudit care a scris o cronică a Delos-ului sub forma descrierii cultural-geografice de tipul unei periegeze a vestitei insule unde s-a celebrat cel mai vechi cult al lui Apollo.

[3] Trofonios era un celebru prezicător care îşi avea cultul oracular într-o cavernă, simbolizînd lumea de dincolo într-un rit arhaic htonian (celebrat în Beoţia, lîngă Lebadeia).

[4] Templu foarte cunoscut din Delos. Acolo era venerată Letó (lat. Latona, mama lui Apollon, locaşul purtîndu-i numele: *Letóon*).

[5] Acest vas de argint (iniţial folosit pentru amestecarea vinului), *krater*, ne oferă o atestare epigrafică a evlaviei lui Parmeniskos (cf. „Bull. corr. hell.", nr. 14, p. 403, 17 şi urm. şi nr. 10, p. 462, 19). Pe această inscripţie numele apare într-o variantă mai scurtă, Parmiskos (Παρμίσκος, faţă de Παρμενίσκος).

IKKOS

1. PLATON, *Protagoras* 316 D

Eu — în ceea ce mă priveşte — susţin că arta sofisticii e străveche; dar oamenii aceia din vechime care o mînuiau o ascunseră îndărătul unei aparenţe izvodite anume, temîndu-se de latura ei ticăloasă. Şi unii au învăluit-o în straiele poeziei, cum se vede la Homer, Hesiod şi Simonide, alţii în rituri şi oracole, ca la Orfeu, la Musaios şi la urmaşii lor. Iar alţii, după cum am aflat eu, ar fi dat meşteşugului acesta forma gimnasticii, cum a făcut Ikkos din Tarent şi cel care în zilele noastre nu este mai prejos decît nimeni, Herodicos[1] din Selymbria.

2. —, *Legi* VIII, 839—840

Oare nu ştim noi prea bine, din cîte am auzit, că Ikkos din Tarent în timpul întrecerilor olimpice şi la celelalte jocuri atletice, fiind el plin de rîvnă pentru victorii şi pentru arta sa, dobîndind pe deasupra şi cuminţenia odată cu bărbăţia, sădite în sufletul său, nu se atingea de nici o femeie şi de nici un bărbat, în tot răstimpul exerciţiilor [de antrenament]?

PAUS. VI, 10,5 Ikkos, fiul lui Nikolaides, din Tarent, obţinu coroana olimpică la pentatlon şi, ulterior, deveni cel mai bun gimnast al vremii sale.

STEPH. BYZ. [s.v. Taras] Ikkos din Tarent, medicul, a trăit cam în vremea olimpiadei a 77-a[2]; de el aminteşte şi Platon în *Protagoras*.

EUSTATH., *ad Hom.* p. 610, 28. Ikkos este un nume propriu al unui medic înțelept din Rhegion, de unde vine rostirea „un prînz al lui Ikkos", care a rămas de pe urma sobrietății[3] felului său de trai.

—, *ad Dionys*, Per. 376 (*Geogr. Gracci min.* II, p. 285) De acolo era Ikkos, acel medic din Tarent, care, din cauza felului său sobru de trai, a rămas în acel proverb care glăsuiește despre „un prînz al lui Ikkos", referindu-se la cei care prînzesc fără nici un fel de prisosuri.

NOTE

[1] În mai multe izvoare Ikkos este amintit împreună cu Herodicos. Astfel, Lucian, *Cum trebuie scrisă istoria* 35 și în Ael., *Var. hist.* XI, 3. Era renumit ca inventator al unei forme de masaj medical, numit *iatralyptica* (cf. *Phis.*, *Nat. hist.* 29. Aristotel. *Rhet.* A 5, 136 1 b 5). Ar fi stabilit o relație simetrică între lucrul pe care îl indeplinește corpul omenesc și hrana pe care o primește (Timpanaro Cardini). Doctrina unor astfel de pionieri ai gimnasticii sportive și medicale (Ikkos și Herodicos) se inspira din teoriile alkmeonice. Li s-a reproșat ulterior faptul că impuneau bolnavilor cure de slăbire exagerate.

[2] Se pare că data din manuscrise trebuie corectată : olimpiada a 76-a (nu a 77-a), care începe în 476 i.e.n.

[3] Este vorba de simplicitatea programatică, de factură pythagoreică, pe care medicul nostru o impune în primul rînd dietei.

AMEINIAS

DIOG. LAËRT. IX, 21

Parmenides era legat prin comuniunea prieteniei cu Ameinias, fiul lui Diochaites[1], un pythagoric, aşa cum îl prezintă Sotion: bărbat sărac, însă drept şi frumos ⟨la suflet⟩[2]. De aceea se apropie mai mult de el, iar cînd acela şi-a găsit moartea îi clădi un mic sanctuar [*heroon*]. De Ameinias, nu de Xenofan, a fost el îndreptat spre viaţa de linişte ⟨sufletească⟩[3].

NOTE

1 Numele în text apare cu forma doriană: Diochaitas.

2 Idealul de factură aristocratică: *kalos kai agathos*.

3 Celebra „pace'' a sufletului [*hesychia*], contrariul vieţii politice agitate.

PARON

ARISTOTEL, *Fizica* (IV), 13. 222 b 17

[Orice schimbare prin firea lucrurilor înseamnă desfiinţare; cu timpul se generează totul şi se distruge].

Unii au numit timpul „cel mai înţelept" [element], dar pythagoreul Paron, gîndind mai corect, îi zicea „cel foarte neînvăţat", fiindcă în desfăşurarea lui[1] oamenii uită.

SIMPL. [comentariu la acest loc, 754,9]

Acesta pare să fie cel amintit de Eudemos, fără să-i dea numele atunci cînd ne povesteşte cum se apucase, la Olympia, Simonide să laude timpul, ca fiind „cel mai înţelept, întrucît învăţăturile şi aducerile aminte se ivesc la timp", iar unul dintre cei care gîndeau cu înţelepciune a exclamat: „Dar, Simonide, nu dăm noi uitării ⟨toate⟩ la fel, în timp?"

NOTĂ

[1] Grecul exprimă ideea lapidar: „în timp". Construcţia cu dativul ne arată că este vorba de localizarea în „cuprinsul" sau în „desfăşurarea timpului" (un conţinut imanent categoriei obiective, „interior" în raport cu mişcarea timpului-sferă din concepţia pythagoreică).

BRO(N)TINOS

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 144, 1 Deubner

⟨Pythagorei⟩ din Metapont: *Brontinos* etc. (p. 146—147). Theanó, soția lui Brontinos[1] din Metapont. (132 p. 75, 1) Se spune că soțiile cetățenilor din Crotona mergeau la Deinonó[2], soția lui Brontinos, unul dintre pythagorei, femeie înțeleaptă și cu suflet ales — de la care a rămas vorba frumoasă, vestită între toate, cum că „femeia trebuie să aducă jertfă îndată ce se ridică de lîngă bărbatul ei, cînd se arată dimineața", cugetare atribuită de unii lui Theanó[3]. Mergînd așadar odată la ea nevestele crotoniaților, i-au cerut să le ajute, pentru a-l convinge pe Pythagoras să stea de vorbă cu bărbații lor despre bunacuviință[4] ce trebuie s-o păstreze față de ele ...

DIOG. LAËRT. VIII, 42. Pythagoras avea o nevastă, pe nume Theanó, fiica lui Brontinos crotoniatul; iar după alți ⟨autori⟩ era nevasta lui Brontinos și discipola lui Pythagoras. Mai avea și o fiică Damó, cum spune Lysis[5] în epistola către Hippasos.

2. DIOG. LAËRT. VIII, 83 [*începutul cărții* lui Alkmaion, redat la acest filosof, fr. 1, p. 393]. Alkmaion din Crotona a spus acestea lui Brontinos, Leon și Batylos[6]: despre cele nevăzute ... etc. [DK 24 B 1].

3. DIOG. LAËRT. VIII, 55. Scrisoarea care circulă sub numele lui Telauges[7], unde se spune că ⟨Empedocles⟩

ar fi urmat învățătura lui Hippasos și a lui Brontinos, nu merită să i se dea crezare.

4. SUDA [s.v. Orfeu]

„Peplul" și „Năvodul"[8] și aceste scrieri sînt ale lui Zopyros din Herakleea. După alții sînt de Brontinos ⟨...⟩. Iar *Fizica* se spune că este a lui Brontinos. CLEM., *Stromat.* I, 131 (II, 81, 13 Stäbl.). Însă „Peplul" și „Fizica" sînt de Brontinos [cf. Kerkops, p. 161].

5. IAMBL., *De comm. math. sc.* 8, p. 34, 20 Festa. De aceea și Brontinos, intitulînd cartea sa *Despre minte și despre gîndire*[9], face o distincție între aceste două concepte.

NOTE

[1] Ambele variante ale numelui, *Brontinos* și *Brotinos*, se întîlnesc în diferitele izvoare care menționează acest filosof, prieten apropiat și discipol al lui Pythagoras — pe cît se pare înrudit cu el. În orice caz, in „catalogul pythagoreilor" dat de Iamblichos [58 B I DK, de unde provin datele din prima parte a fragmentului nostru] cu *Brontinos* se deschide lista celor din Metapont — al doilea grup de adepți ai maestrului, după cel din Crotona, menționat în primul rînd.

[2] Numele nu se întîlnește în catalogul celor mai însemnate femei pythagoriciene cu care se încheie biografia lui Iamblichos. Eventual s-ar fi putut strecura o confuzie de copist în tradiția manuscrisă cea mai veche, de unde a rezultat o formă hibridă (prin deformarea lui *Theanó* sub influența lui *Damó*, scris poate și *Demo*, cu vocalism attic!) care apărea în alte mărturii. Nu ar fi exclusă nici contaminarea cu *Demetra*, numele divinității, asociate cu soarta casei familiale în fr. 13 din Pythag. Dacă admitem totuși că avem de-a face cu două femei diferite, nu trebuie ignorată emendația propusă de Scaliger: *Deino* (Δεινώ), la fel ca *Theanó* (Θεανώ), deoarece nu pare verosimilă forma *Deino-no* (cu reduplicarea ultimei silabe). Asemănarea cu totul evidentă, dintre *Deinó* și *Theanó*, ar fi provocat ulterior eliminarea primului nume din tradiția doxografică in favoarea celuilalt, mai frecvent.

[3] Oricare ar fi fost legătura de rudenie, *Theanó* apare ca discipolă importantă, căreia i se atribuie scrieri sau vorbe de duh; cf. fragmentele 13 şi 8 a — Pythagoras, cu notele de acolo (vezi de asemenea p. 16 şi 19).

[4] În text σωφροσύνη, „cumpătare înţeleaptă" (sau „cuviinţă"). Timpanaro Cardini redă prin „*la continenza da osservarsi verso di loro*". Aşa cum reiese din contextul de ansamblu (al capitolului despre unele femei pythagoriciene), se făcuse apel la îndrumătorul de cugete pentru ca bărbaţii cetăţii să nu mai frecventeze pe picior de egalitate curtezanele şi sclavele concubine laolaltă cu propriile lor neveste. Dictonul citat mai înainte reflectă tendinţa de a introduce un fel de ritualism sexual în viaţa conjugală (în ton cu preceptele referitoare la procreaţie).

[5] Aceasta pare să fie o epistolă falsă, cum este şi cea menţionată mai departe (în fr. 3). Regăsim urma ei în Iambl., *V. P.* 75, unde figurează — cu textul integral — ca o „Epistolă a lui Lysis către Hipparchos". Fusese inventată pentru autentificarea tradiţiei referitoare la infidelitate unor discipoli care divulgau învăţăturile maestrului. Conţine tocmai reproşuri în legătură cu secretele geometrice pe care le dezvăluise Hipparchos — vezi şi capitolul respectiv în acest volum. După Delatte avem de a face cu un fel de manifest al esoterismului pythagoric: „scriere autentică, foarte veche, redactată in cercul lui Timaios".

[6] Aceşti doi pythagorei, mai puţin cunoscuţi din alte izvoare, se adaugă lui Brontinos, în cercul foarte restrîns al adepţilor din vechea şcoală cărora Alkmaion consideră că trebuie să le dedice cu precădere tratatul său.

[7] Telauges apare în diferite izvoare drept fiu al lui Pythagoras — cf fr. 13 din capitolul respectiv. Totuşi epistola menţionată aici („Către Philolaos") este şi ea un fals, la care se referă de trei ori biografia lui Diogenes Laërtios (cu unele informaţii suspecte, plăsmuite pentru a racorda educaţia lui Empedocles la mediul vechilor pythagorei).

[8] Aceste titluri de lucrări cu caracter esoteric (sau de prozelitism şi eruditie în domeniul riturilor) poartă denumiri simbolice. Pentru cel dintîi, „*Peplul*" (Πέπλος), vezi capitolul Kerkops şi atribuirea sa filonului orfic. Al doilea, „Năvodul" (Δίκτυον) reprezintă şi el o denumire generică; de aceea paternitatea incertă semnalată în fragmentul nostru.

[9] În original Περὶ νοῦ καὶ διανοίας — o altă falsificare, menţionată de mai multe izvoare intermediare. Pare să provină dintr-o indicaţie răzleaţă, dată de un comentator al lui Aristotel. Şi ea trebuie să acrediteze o disociere la care ţineau în mod deosebit adepţii vechiului pythagorism: pe de o parte *nous*, „mintea" — ca „gîndire intuitivă", pe de altă parte *dianoia*, „inteligenţa <sau raţiunea> discursivă".

KERKOPS

CICERO, *De natura deorum* I, 38, 107.

Aristotel [fragm. 5] arată că n-a existat niciodată Orfeu și așa-numitul „Poem orfic"[1]; martorii tradiției spun că ar fi opera unui anumit Kerkops, pythagoreul.

CLEMENT, *Stromat.* I, 131 (II, 81, 11 Stähl.).

Epigenes[2], în cărțile „Despre poezia care i se atribuie lui Orfeu", spune că aparțin lui Kerkops pythagoreul „Coborîrea în Hades" și „Discursul sacru", pe cîtă vreme „Peplos"-ul și „Fizica"[3] sînt de Brontînos.

SUDA, s.v.

„Discursurile sacre"[4] în 24 de cînturi sînt atribuite lui Theognetes din Thesalia, după alții, îi aparțin lui Kerkops pythagoreul.

DIOG. LAËRT. II, 46.

Și Kerkops[5] a fost rival și contemporan cu Hesiod.

NOTE

[1] Una din scrierile obscure ale sectei orfico-pythagoreice (datînd probabil din epoca în care primii acusmatici sistematizau în spiritul noii doctrine orfismul anterior). „Tradiția" despre care se vorbește pare să fie veche. K e r k o p s poate fi datat aproximativ în prima jumătate a secolului V î.e.n.

[2] Gramatic alexandrin care s-a ocupat de autenticitatea scrierilor orfice.

[3] Dintre aceste titluri, *Peplos* (propriu-zis „vălul") era o denumire convențională, dată unor scrieri esoterice sau savante pentru a le dedica zeiței Athena, căreia i se consacra efectiv cu ocazia Panatheneelor un văl cu broderii somptuoase, ca un fel de odăjdii ale statuii. *Fizica* reprezenta probabil un tratat despre natură.

[4] Nu este vorba despre „Discursul sacru" (*Hieros-Logos* — vezi capitolul *Elemente ale doctrinei anonime a vechiului pythagoreism*), ci avem de a face cu o theogonie rapsodică a orficilor (vezi vol. I, partea 1, p. 56—57 și DK, 1, B, 12). Un bilanț recent al problemei literaturii orfice la M. L. West, *Graeco-Oriental Orphism in Third Century B.C.*, în volumul *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, București-Paris, 1976, p. 221—226.

[5] Nu este vorba de filosoful pythagoric. Se face confuzia cu un poet epic omonim din Milet.

PETRON

PLUTARCH., *De defectu oraculorum* 22, p. 422 B.

Spunea [străinul] că lumile nu sînt nenumărate, nici una sau cinci la număr, ci o sută optzeci şi trei[1], dispuse în figura unui triunghi, cu şaizeci de lumi pe fiecare latură. Din restul de trei lumi mai este aşezată cîte una în dreptul fiecărui unghi şi se cuprind astfel într-un şir, una după cealaltă, rotindu-se liniştit ca în cercul horei[2].

[La începutul capitolului următor personajele dialogului se arată uimite de faptul că „străinul" are atîtea cunoştinţe, ca şi cum ar fi „furat de pretutindeni" opinii ale oamenilor şi tot felul de teorii despre care aflase în rătăcirile sale. Existau dealtfel indicii pentru a-l recunoaşte ca grec „plin de muza culturii elenice"].

23. p. 422 D — Îl mai dovedeau [ca nebarbar, înzestrat cu înţelepciunea grecească şi] noţiunile despre numărul lumilor, [o concepţie] care nu vine din Egipt, nici de pe tărîmul Indiei, ci este doriană, din Sicilia, fiind a unui om din Himera, numit P e t r o n[3]; n-am citit cărticica sa şi nu ştiu dacă a fost salvată pentru posteritate. Dar Hippys din Rhegion, de care aminteşte Phanias din Eresos[4], ne atestă prin mărturia sa că această concepţie ar fi aparţinut lui Petron, la fel ca raţionamentul cu privire la existenţa celor o sută optzeci şi trei de lumi, dispuse în şir, una lîngă alta. Ce ar fi „a dispune în şir"[5] nu explică şi nici nu adaugă vreo argumentare pentru a întări demonstraţia cu temeiul convingerii.

NOTE

[1] Numărul pare fantezist dar este una din cele mai vechi mărturii despre concepția pluralității lumilor, comună mai multor filosofi din școala materialistă milesiană. Prezentă în orice caz la Anaximandros (cf. fr. 2, 10 DK — v. la noi vol. I, partea a 2-a, p. 181), indiciu folosit pentru datarea lui P e t r o n din Himera printre cei mai vechi pythagorei, contemporani cu școala ioniană. Modelul de gîndire al doctrinei pythagoreice se recunoaște în structura unui tablou cosmologic articulat sub formă de triunghi în care lumile se grupează în număr finit, — așa cum reiese din mărturia de ansamblu —, dispuse cîte 60 pe fiecare latură a unui triunghi, probabil echilateral, restul de trei (pînă la suma întreagă de 183) fiind cele primordiale, care corespund unghiurilor generatoare de unde ar fi pornit eventual întreaga cosmogeneză (pentru semnificația triunghiului în doctrina pythagoreică vezi și Proclos, *In Euclidem* 115, 1 Friedl.). Și la Epicur se regăsește ipoteza unui *kosmos* cu perimetrul care descrie o figură geometrică — de ex. triunghi sau cicloid (vezi referirea la Timpanaro Cardini, o.l., nota, p. 71—72). Întreaga problemă este discutată pentru școala milesiană de J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque* (trad. franceză), Paris, 1919, p. 63—64 (capitolul „Les mondes innombrables").

[2] Deci lumile gravitează în cerc și descriu astfel figura unui dans (gr. *choreia*). Nu este clar ce se află între lumi. Poate cerul unui *eter* nedefinit sau chiar vidul.

[3] Lipsesc alte atestări pentru filosoful-geometru și astronom, dar se vede clar (în primul rînd dacă luăm în considerare această „forma mentis" matematică, aproape raționalistă) că avem de-a face cu orientarea vechiului pythagorism.

[4] Izvorul nostru, Plutarch., *Moralia*, folosește un citat dintr-un erudit obscur, Phanias. Pe bună dreptate Wilamowitz-Moellendorff a presupus (în „Hermes", vol. XIX, p. 442 și urm.) că s-a făcut o confuzie — din cauza deformării numelui — între *Hippys* și *Hippasos*, savantul pythagoreu din Metapont (vezi în acest volum p. 133), care ar fi reprodus doctrina predecesorului său Petron, îmbogățind-o probabil cu raționamente matematice. Vezi și Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, 1953.

[5] În text ἁπτομένους . . . κατὰ στοιχεῖον. Expresia preciza dispunerea în ordine (sau „șir" — cf. *stichos*, înrudit cu *stoicheion*) g r a d u a l ă, potrivit unei succesiuni stabilite în mod necesar, cum se înșirau gradele gnomonului sau numerele într-o serie (Timpanaro Cardini).

MENESTOR

1. IAMBL., *V.P.* 267, p. 190, 11 N. [58 A] Sybariții Metopos, Hippasos, Proxenos, Euanor, Leanax, Menestor etc.[1].

2. TEOFRAST, *H. pl.* I, 2,3. Umedul, așadar, este evident; unii îl numesc în toate ocaziile, simplu, *sevă*, cum obișnuiește Menestor, alții însă, în unele cazuri, îl semnalează fără a-l numi; în alte cazuri îi zic *sevă*, iar în altele, *lacrimă*.

3. — — V, 9,6 Iasca provine din multe esențe de lemn, cea mai bună însă, cum spune Menestor, provine din lemn de iederă, pentru că se aprinde repede și ține foarte mult.

3.2. — V, 3,4. Sînt de esență „caldă" și iedera și dafinul și, în general, toți arborii din care provine iasca[2]. Menestor zice că și dudul.

4. *Caus. pl.* I, 17,3. Dezvoltarea dudului, din această cauză este timpurie. Iar, după cum spune Menestor, creșterea lui întîrzie, din cauza temperaturii reci a locului, dar coacerea fructelor este timpurie, datorită terenului slab.

5. — 21,5. Una din cauzele provenite din cele calde și din cele reci se spune că este aceea care provoacă rodul sau lipsa de rod, pentru că cele calde sînt roditoare, iar cele reci, neroditoare, după cum și în cazul animalelor, unele sînt fecunde, altele sterpe, unele nasc pui vii, altele

se înmulțesc prin ouă. A doua cauză este aceea care privește terenurile, de pildă cele calde sau cele reci, pentru că ființe de natură opusă pot trăi în terenuri potrivnice lor, astfel, cele calde în locuri reci, și cele reci în locuri calde. Căci așa le naște natura spontan, ca și cînd similarul le-ar distruge, din cauza excesului, și, dimpotrivă, ar fi salvate de contrariul lor, ca și cum în acest fel s-ar crea un echilibru. Așa spune și Empedocles [31, A, 73] în legătură cu animalele; cele care au în natura lor un surplus de foc tind spre umed. (6) Această părere a împărtășit-o și Menestor, nu numai în privința animalelor, ci și a plantelor. Căci plantele cele mai „calde", zice el, sînt în special cele ce trăiesc în apă, ca, de pildă, stuful, trestia, căprișorul, din care cauză ele nu îngheață iarna; și cele ce îndeosebi pot trăi în frig sînt, printre altele, pinul, bradul, cedrul, ienuperul, iedera. Pe iederă nici zăpada nu se menține din cauza căldurii. Ea își strîmbă trunchiul din pricina naturii ei interioare, care este caldă și se încolăcește. (7) A treia cauză, zice el, este cea a înmuguririi și a coacerii timpurii, căci și seva, dacă este caldă de la natură, face să crească și să se coacă fructele devreme. Dovadă a acestui fapt, iedera și altele de acest fel. A patra cauză este cea a plantelor cu frunze permanente: căci tot din cauza căldurii, crede acesta, unele plante își păstrează frunzele, iar altora, din lipsa căldurii, le cad. El mai adaugă la cele spuse pînă aci și următoarele observații, anume că iasca cea mai bună și care arde cel mai bine este cea provenită din esențe lemnoase acvatice, ca fiind cele mai apropiate de elementul foc.

6. TEOFR., *Caus. pl.* II, 4,3. Iar [pămîntul] gras nu priește deloc nici unei plante, pentru că o usucă mai mult decît trebuie, după cum spune și Menestor. Așa este pămîntul alcalin, albicios la culoare.

7. — — VI, 3,5. Mai sînt apoi și deosebirile mai mult sau mai puțin adînci ale sevelor. De aceea sevele de proveniență asemănătoare sînt mai numeroase, ca, de pildă, cele acre, grase, amare, dulci. De aici și naturaliștii vechi,

ca Menestor, considerau că sevele sînt infinite, căci, aşa cum va fi combinaţia şi fermentaţia umorii din interiorul plantei, aşa-i va fi şi seva.

NOTE

[1] Lista filosofilor pythagorei din Sybaris figurează în Catalogul lui Iamblichos, *Vita Pythagorae* 267.

[2] Potrivit concepţiei despre contrarii se înţelege că numai copacii cu „esenţe calde" produc iască.

XUTHOS

ARIST., *Fizica* III, 9, 216 b 22. Unii cred că din „rar" şi din „dens" reiese limpede ⟨faptul⟩ că există vid. Căci, dacă nu există „rar" şi „dens", nu e cu putinţă ca ⟨lucrurile⟩ să se constituie prin strîngerea şi îngrămădirea la un loc ⟨a particulelor⟩. Dacă n-ar fi aşa ceva, atunci, în general, nu va exista mişcare, sau *întregul se va umfla*, cum spunea Xuthos.

SIMPL., la acest loc St. 683, 24 Xuthos, pythagoreicul [zice că întregul] se va revărsa şi se va extinde şi mai mult, aşa cum se revarsă marea peste ţărmuri prin valuri. Cf. IAMBL., *V.P.* 267 [c. 58, A] Locuitori ai Crotonei ... Timaios, Buthos [Xuthos?] V. şi DK 36, A, I, 1, 377, 17 (?).

BOÏDAS

SCHOL., ARISTOPH., vulg. ad. Nub., 96. Căci mai întîi Diphilos[1] (iambograful PLG II, 504, Bergk) a compus la adresa filosofului Boīdas un poem întreg, în care filosoful era insultat de a fi căzut in sclavie. Dar, din această cauză, el nu era urît de lume. După aceea, Eupolis[2], chiar dacă în puţine cuvinte a amintit de Socrate, s-a legat totuşi de el mai mult decît ⟨a făcut-o⟩ Aristofan în toată comedia sa *Norii*.

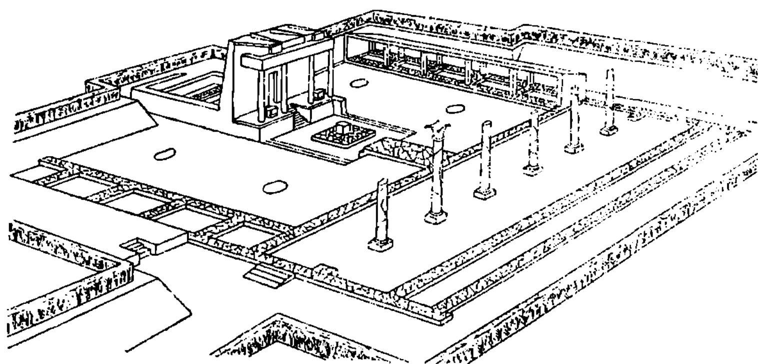
NOTE

[1] Reprezentant al Comediei Noi. Imitat de Plaut.

[2] Eupolis, contemporan cu Cratinos şi Aristofan, sec. V î.e.n., este unul din cei mai renumiţi reprezentanţi ai vechii comedii greceşti.

SECȚIUNEA A IV-A

EXISTENTUL ABSOLUT



CUPRINS*

* Prezentul text reprezintă reeditarea, fără schimbări, a lucrării: *Fragmentele eleaților*, traducere și note de Dionis M. Pippidi, Casa Școalelor, 1947.

XENOFAN DIN COLOFON

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Distrugerea Miletului de către perşi (494 î.e.n.) marchează sfîrşitul uneia din cele mai remarcabile înfloriri culturale din Ionia căreia, printre multe alte manifestări, i se datorează şi apariţia aşa-numitei filosofii a naturii, de orientare materialistă. Xenofan din Colofon — născut pe la 570 î.e.n. — a fost nevoit să părăsească oraşul său natal, ameninţat de perşi, spre anul 540. S-a angajat într-o viaţă de rapsod rătăcitor. Paşii l-au purtat spre vest, spre Sicilia, după ce vizitase coasta Africii. De aici a ajuns în sudul Italiei, în Lucania, la Elea, unde şi-a continuat activitatea de recitator şi poet, dar şi de filosof. Potrivit unei opinii destul de răspîndite, trece drept întemeietor al filosofiei eleate. Are observaţii importante şi în domeniul paleontologiei. A murit în vîrstă de aproximativ 90 de ani (pe la 480 î.e.n.). Creaţia sa poetică, în versuri elegiace, expresia metaforică ce-o foloseşte des, au fost mult apreciate, îndeosebi în acele poeme cu caracter etic în care se resimt unele ecouri orfice.

XENOFAN

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 18 şi urm. (18) Xenofan din Colofon, fiul lui Dexios sau, cum pretinde Apollodoros [FGrHist. 244, F, 68 A, II, 1039], al lui Orthomenes, e lăudat de Timon, care zice [fr. 60 Diels; cf., mai departe, fr. A 35]:

„iar Xenofan care fără înfumurare a înfierat minciunile homerice".

Părăsindu-şi patria[1], acesta a trăit în oraşul Zancle[2] din Sicilia, apoi, luînd parte la întemeierea coloniei Elea[3], a ţinut acolo şcoală; a trăit şi în Catania. După unii, n-a urmat învăţătura nici unui dascăl, după alţii, pe a atenianului Boton, sau, cum se mai crede, pe a lui Archelaos[4]. După spusa lui Sotion trăia pe vremea lui Anaximandros. A scris versuri epice, apoi elegii şi iambi îndreptaţi împotriva lui Hesiod şi a lui Homer, mustrîndu-i pentru spusele lor în legătură cu zeii. Obişnuia să-şi recite singur compunerile poetice[5]. Se zice că ar fi propovăduit învăţături potrivnice lui Thales [fr. B 19] şi lui Pythagoras [fr. B 7], şi că s-ar fi măsurat şi cu Epimenides [fr. B 20]. A trăit pînă la adînci bătrîneţe, cum spune singur undeva: „sînt de-acum şaizeci şi şapte de ani ..." [fr. B 8].

(19) Zice că elementele din care sînt alcătuite lucrurile sînt patru, că lumile sînt în număr nesfîrşit, dar neschimbătoare; că norii se formează din aburul ridicat de soare, înălţat în spaţiul înconjurător[6]; că natura divinităţii e

sferică, neavînd nimic asemănător cu natura omului (în întregimea lui vede şi în întregimea lui aude, dar nu respiră)[7]; că e tot numai inteligenţă şi înţelepciune şi că e veşnic. A fost cel dintîi care a susţinut că tot ce se naşte e pieritor şi că sufletul e un abur[8].

A mai spus că multiplicitatea lucrurilor e subordonată inteligenţei[9] şi că, cu tiranii, trebuie să te găseşti în raporturi ori cît mai puţine, ori cît mai bune. (20) Spunîndu-i odată Empedocles că înţeleptul e greu de găsit, i-a răspuns: „nici vorbă, de vreme ce înţeleptul trebuie recunoscut de un înţelept" [cf. Emped., fr. A 20 Diels]. Sotion pretinde că el, cel dintîi, ar fi spus că Totul nu poate fi înţeles [cf., mai jos, fr. B 34]; dar se înşeală.

A cîntat şi întemeierea Colofonului şi pe a coloniei Elea din Italia[10] în două mii de versuri [Lobon, fr. 17 Crönert]. Era în floarea vîrstei către cea de a şaizecea olimpiadă [540—537; Apollod., FGrHist. 244, F, 68, B, II, 1039. Cf., mai departe fr. B 8,4]. Demetrios din Phaleron în *Despre bătrîneţe* şi Panaitios Stoicul în *Despre pacea sufletească* [fr. 17 Fowler] spun că şi-ar fi îngropat feciorii cu mîinile lui, ca Anaxagoras. Pare-se că a fost vîndut ⟨şi răscumpărat⟩* de pythagoricii Parmeniskos şi Orestades, după cîte spune Favorinus în prima carte a *Memorabilelor* [fr. 2, FGH III, 577]. A mai fost şi un alt Xenofan — din Lesbos — poet iambic.

2. DIOG. LAËRT. IX, 21. Elev al lui Xenofan a fost Parmenides, fiul lui Pyres, din Elea. La rîndul lui, Xenofan ar fi fost elevul lui Anaximandros, după spusa lui Teofrast, în *Prescurtare* [fr. 6 A Dox. 482]. Cf. Parm., fr. A 1, mai departe, p. 214.

3. HERACLIT [fr. B 40 Diels]. Multa ştiinţă de carte nu-l învaţă pe om să aibă şi minte: altfel i-ar fi învăţat pe Hesiod[11] şi pe Pythagoras, şi tot aşa pe Xenofan şi pe Hekataios[12].

---

* Completarea e a lui Diels, care observă că e vorba de o „Dublette zu Platons Leben".

4. CIC., *Acad.* II, 118 (după Teofrast). Ceva mai înaintea lui *(a lui Anaxagoras)*, Xenofan a spus că Totul e Unu ...

5. DIOG. LAËRT. VIII, 56 [cf. Emped., fr. A 1 Diels]. În schimb, Hermippos afirmă că acesta *(Empedocles)* n-a fost elevul lui Parmenides, ci al lui Xenofan, cu care ar fi avut legături şi după pilda căruia şi-ar fi compus poemele. Cf., mai sus, fr. A 1 (20).

6. [LUCIAN], *Macrob.* 20. Xenofan, fiul lui Dexinos, învăţăcel al filosofului naturalist Archelaos, a trăit nouăzeci și unu de ani.

7. CENSORIN. 15,3. Xenofan din Colofon a trăit mai mult de o sută de ani.

8. CLEM., *Stromat.* I, 64 (II, 40, 20 St.). Începutul învăţăturii eleatice vine de la Xenofan din Colofon, despre care Timaios [fr. 92 FGH I, 215] spune că ar fi trăit pe vremea lui Hieron[13], regele Siciliei, şi a poetului Epicharmos[14]; Apollodoros, în schimb [FGrHist. 244, F, 68 C, II, 1039], zice că s-ar fi născut în jurul celei de a patruzecea[15] olimpiade [620—617] și ar fi trăit pînă în zilele lui Dareios și ale lui Cyrus. *(Din același izvor)* SEXT., *Adv. math.* I, 257: Xenofan din Colofon s-a născut în jurul celei de a patruzecea olimpiade [cf., mai jos, fr. B 8].

9. EUSEB., *Chron.* a) Ol. 56 [556—53]. Se făcea cunoscut Xenofan din Colofon; b) Ol. 59—61 [mai exact vers. arm. 60, 1 = 540] *(Trăiau)* Ibycos[16], poetul melic, şi Pherekydes[17], istoricul și Phokylides[18] şi Xenofan, filosoful naturalist ⟨şi Thespis⟩[19] autorul de tragedii. Cf., mai sus, fr. A 1.

10. THEOL. *Arithm.* p. 40 Ast [c. 14, 8: I, 99, 34].

Apoftegmele. Cf. A 1, supra, p. 176.

11. PLUTARCH., *Reg. apophth.* p. 175 C. Lui Xenofan din Colofon, care spunea că abia poate să hrănească doi robi, (Hieron) i-a răspuns: „Iar Homer, pe care-l vorbeşti de rău[20], şi mort hrăneşte mai mult de zece mii ..."[21].

12. ARISTOTEL, *Rhet.* B 23, 1399 b 5. Alt loc retoric e acel întemeiat pe argumentul: dacă urmările sînt aceleaşi, antecedentele trebuie să fi fost şi ele aceleaşi. De pildă, Xenofan spunea că „e deopotrivă de nelegiuit să pretinzi că zeii se nasc, sau să susţii că mor"; într-un caz şi în celălalt concluzia este: într-un anumit timp nu există zei.

13. ARISTOTEL, *Rhet.* B 26, 1400 b 5. Ca Xenofan, care, întrebat de locuitorii din Elea dacă trebuie să aducă jertfe Leucotheei şi s-o jelească, i-a sfătuit să n-o jelească, dacă o ţin drept zeiţă, şi să nu-i aducă jertfe, dacă o consideră muritoare. *Altminteri* PLUTARCH., *Amat.* 18, 12, 736 D: Xenofan a sfătuit pe egipteni să nu-l slăvească pe Osiris, dacă-l cred muritor, pentru că e muritor; iar de-l socot zeu, să nu-l jelească. *De Is. et Os.* 70, 379 B. Bine judeca Xenofan, cel din Colofon, ⟨cînd spunea că⟩ egiptenii, dacă-i cred zei, să nu-i jelească, iar de-i jelesc, să nu-i mai creadă zei [cf. Heracl., fr. B, 127 Diels]. — *De superst.* 13, p. 171 E. Văzînd pe egipteni cum — la sărbătorile lor — se lovesc[22] şi se tînguie, Xenofan, filosoful naturalist, le-a spus pe bună dreptate: „dacă aceştia sînt zei, nu-i jeliţi; iar dacă sînt oameni, nu le aduceţi jertfe" [cf. PS.-PLUTARCH., *Apophth. Lacon.* 26, p. 228 E].

14. ARISTOTEL, *Rhet.* A 15, 1377 a 19. Se potriveşte vorba lui Xenofan, că nu-s condiţii egale cînd un nelegiuit cheamă la jurămînt pe un om cu frica divinităţii, şi că aceasta e ca şi cum un om voinic ar pofti pe altul slab să dea sau să primească pumni.

15. ARISTOTEL, *Metaph.* Γ 5, 1010 a 4 ... motiv pentru care spun lucruri verosimile, dar nu adevărate. Asemenea judecată e, oricum, mai potrivită decît vorba lui Epicharmos despre Xenofan[23].

16. PLUTARCH., *De vit. pud.* 5, p. 530 E. Nu-ţi pierde firea şi nu te teme, văzîndu-te luat în rîs, ci fă ca Xenofan, care — în faţa lui Lasos din Hermione[24], care-l făcea fricos, pentru că nu voise să joace cu el în zaruri — recunoştea că e fricos foarte şi necutezător, cînd e vorba de lucruri urîte.

17. PLUTARCH., *De commun. notit.* 46, 3, p. 1084 F. Cuiva, care-i povestea că văzuse țipari trăind în apă caldă, Xenofan i-a răspuns: „de-i așa, îi vom fierbe în apă rece".

Poezia

18. DIOG. LAËRT. IX, 22. Acesta [*Parmenides*] filosofează și el în versuri[25], ca Hesiod, Xenofan și Empedocles. Cf. THALES, fr. B 1 Diels și, *supra*, fr. A 5.

19. DIOG. LAËRT. IX, 18 (reprodus mai sus, p. 175). II, 46. Cu Homer — mort — a polemizat Xenofan din Colofon, iar Kerkops cu Hesiod încă în viață: mort, a polemizat cu el și abia pomenitul Xenofan[26].

20. STRABON XIV, p. 643. Xenofan, filosoful naturalist, cel ce a compus *silli*[27] în versuri ...

21. APUL., *Florida* c. 20 Empedocles compune poeme, Platon, dialoguri, Socrate, imnuri, Epicharmos, comedii, Xenofon, opere istorice, Xenofan [?], satire.

22. PROCL. la HESIOD, *Munci și Zile*, 284 *(după Plutarh)*. Se spune că, dintr-un soi de micime de suflet față de filosofii și poeții vremii lui, Xenofan ar fi dat la iveală *silli* nelalocul lor împotriva tuturor filosofilor și poeților.

23. SCHOL., ABT la *Iliad.* II 212. Primii *silli* au fost scriși nu de Xenofan, ci de Homer, acolo unde-și bate joc de Thersites, iar Thersites de capii oștirii[28].

24. ARIUS DID. la STOB., *Ecl.* II, 1, 18 (p. 6, 14 W). Prima vorbă vrednică de pomenire ajunsă la urechile grecilor a fost a lui Xenofan, care, recurgînd la derîdere, a lovit îngîmfările altora și, în același timp, și-a arătat propria modestie, proclamînd că Dumnezeu singur cunoaște adevărul: „tuturor le e dată părerea" (fr. B 34, 4). Cf. fr. A 35.

25. CIC., *Acad. prior.* II, 23, 74. Parmenides, Xenofan, măcar că în versuri mai puțin bune [*decît ale lui Empe-*

docles], dar, oricum, în versuri, mustră — s-ar zice, cu mînie — trufia celor ce, deşi nu se poate şti nimic, îndrăznesc să pretindă că ştiu[29].

26. PHILON, *De provid.* II, 39. Nu astfel [*şi-au închipuit pe zei*] Xenofan, sau Parmenides, sau Empedocles, sau oricare alţi teologi pătrunşi de harul divinităţii[30], ci, mai curînd, îmbrăţişînd cu voioşie cercetarea naturii şi închinîndu-şi viaţa întreagă cinstirii şi slăvirii zeilor, s-au dovedit oameni cît se poate de buni, dar poeţi nu tocmai inspiraţi: şi doar s-ar fi cuvenit să aibă parte de har venit de la Dumnezeu şi — din sferele de sus — de măsuri, melodii şi ritmuri cereşti şi divine, ca să lase în urmă-le cîntări adevărate, pildă desăvîrşită pentru orice carte şi chezăşie de frumuseţe pentru toţi ... — *Ibid.* 42. Pentru ce oare Empedocles, Parmenides, Xenofan şi ceata imitatorilor lor n-au avut parte de duhul Muzelor, cînd s-au ocupat de teologie?

27. ATHEN. XIV, 632 C—D. Că autorii vechi erau cît se poate de înzestraţi cu simţ muzical, se vede limpede din Homer, care, pentru că şi-a compus întreaga operă preocupat de muzicalitate, face fără să se sinchisească o mulţime de versuri fie fără cap[31], fie scurtate, fie fără coadă[32]. În schimb, Xenofan şi Solon şi Theognis şi Phokylides şi, pe lîngă ei, elegiacul Periandros din Corint şi cîţi vor mai fi fiind, care nu-s în stare să dea muzicalitate compunerilor lor, îşi muncesc stihurile şi în privinţa ritmului şi în privinţa rînduielii măsurilor, grijulii să nu fie nici unul fără cap sau scurtat sau fără coadă.

Învăţătura

28. PSEUDO-ARISTOTEL, *De Melisso Xenophane Gorgia*[33] c. 3—4 Ed. Bekker (după ediţia lui H. Diels în *Abhandlungen der Berl. Akademie*, 1900), p. 977 a c. 3.(1) Zice — referindu-se la divinitate — că, dacă ceva este, e cu neputinţă să se fi născut. Într-adevăr, ceva născut trebuie să se fi născut neapărat fie din ceva asemenea cu el,

fie din ceva deosebit : amîndouă ipoteze imposibile, întrucît, din două lucruri asemenea, nu se vede pentru ce unul ar naşte pe celălalt în loc să fie el cel născut (membrele unei egalităţi avînd aceleaşi proprietăţi şi comportîndu-se identic în raporturile lor reciproce)[34], iar un lucru deosebit nu se poate nici el naşte din altul deosebit. (2) Într-adevăr, dacă din ceva mai slab s-ar naşte ceva mai tare, sau din ceva mai mic ceva mai mare, sau din ceva mai rău ceva mai bun (ori dimpotrivă, lucruri mai rele din lucruri mai bune), — ar însemna că naşterea a avut loc de la nefiinţă la fiinţă, ceea ce e imposibil. Pentru toate aceste motive, divinitatea e veşnică. (3) Dacă însă divinitatea e mai presus de tot ceea ce există, atunci — zice el — trebuie să fie Unu. Căci dac-ar fi doi sau mai mulţi, nici unul n-ar putea fi cel mai tare şi cel mai bun, de vreme ce, fiecare fiind zeu, ar trebui să fie zeu în acelaşi chip. Doar asta vrea să zică a fi zeu şi a avea putere de zeu : să stăpîneşti fără să fii stăpînit, să fii atoatestăpînitor. Încît, în măsura în care nu-i atotputinte, în aceeaşi măsură nu-i zeu. (4) Dacă, prin urmare, zeii ar fi mai mulţi şi dacă, dintre ei, unii ar fi mai puternici şi alţii mai slabi, n-ar mai fi zei : căci e în firea divinităţii să nu se lase stăpînită. (5) Dar şi egali de-ar fi, încă n-ar avea o natură divină, căci divinitatea trebuie să fie mai presus de orice, iar egalul nu-i nici mai bun, nici mai rău decît egalul său. Încît, dacă divinitatea există şi are o fire zeiască, Zeul trebuie să fie Unu. Dealtminteri, dac-ar fi mai mulţi, nici n-ar putea face tot ce-ar vrea : nu poate fi dar decît Unu. (6) Dacă, prin urmare, divinitatea e Unu, e la fel în toate părţile ei, şi vede şi aude şi-şi are celelalte simţuri în toate părţile ei ; altminteri părţile ei s-ar găsi, unele într-o stare de superioritate, altele, într-o stare de inferioritate, ceea ce e cu neputinţă.

(7) Fiind la fel în toate părţile ei, Unu înseamnează că e sferic, căci nu poate fi la fel numai ici şi colo, ci pretutindeni. (8) Veşnic fiind şi Unu, şi la fel şi sferic, nu-i nici nemărginit, nici mărginit[35]. Într-adevăr, nemărginită e nefiinţa : ea n-are nici mijloc, nici început, nici sfîrşit, nici vreo altă parte, şi tocmai aşa e nemărginirea ; dar fiinţa

nu se poate să fie ca nefiinţa. Şi iarăşi, dacă fiinţele ar fi mai multe, s-ar mărgini între ele. Dar unul nu-i la fel nici cu nefiinţa, nici cu o pluralitate de fiinţe: tocmai pentru că Unu n-are cu ce se mărgini. (9) O astfel de fiinţă unică, cum zice el că e divinitatea, nici nu se mişcă, nici nu-i nemişcată. Nemişcată e nefiinţa: unde nici altceva nu vine spre ea, nici ea în altceva. De mişcat, iarăşi, se mişcă fiinţele mai multe decît una, fiecare trebuind să se mişte spre cealaltă. Dar spre nefiinţă nu se mişcă nimic: (10) căci nefiinţa nu-i nicăieri şi, admiţînd că lucrurile s-ar preface unul într-altul, ar trebui ca unul să fie mai mult decît unu. Se mişcă aşadar două, sau mai multe decît unu; *nimicul stă neclintit şi nemişcat.* (11) Unul, în schimb, nici nu stă pe loc nici nu se mişcă, căci firea lui nu-i asemenea nici cu nefiinţa, nici cu pluralitatea. Pentru toate aceste motive, o asemenea divinitate veşnică şi una, identică cu sine şi sferică, nu poate fi nici nemărginită nici mărginită, nici nemişcată nici în mişcare.

c. 4 (1) Şi el, dar, ca şi Melissos [fr. A 5, mai departe, p. 290], porneşte de la ideea că ceea ce se naşte, se naşte din fiinţă. Şi totuşi, ce se împotriveşte ca născutul să nu se nască nici din ceva la fel, ⟨nici din ceva deosebit⟩[36], ci din nefiinţă? Aşijderi, divinitatea nu-i cu nimic mai nenăscută decît toate celelalte lucruri, de vreme ce toate se nasc fie din ceva asemănător, fie din ceva deosebit (presupunere absurdă): ceea ce face că, ori nu există nimic, afară de divinitate, ori toate cîte există sînt şi ele veşnice. (2) Aşijderi pune divinitatea mai presus de orice, înţelegînd că e cea mai puternică şi mai bună. Nu aceasta pare însă să fie regula, ci că, în multe privinţe, unii zei sînt mai puternici decît alţii. Aşadar, părerea aceasta despre divinitate n-a împrumutat-o credinţei obşteşti. (3) Se zice dealtminteri că, în ochii lui, supremaţia divinităţii nu trebuie înţeleasă ca şi cum natura acesteia ar fi astfel în raport cu altceva, ci în raport cu propriul său fel de a fi, de vreme ce, în primul caz, nimic nu s-ar împotrivi ca superioritatea să nu decurgă din bunătatea sau din tăria ei, ci din slăbiciunea celorlalţi. Nimeni, de bună seamă, nu s-ar încumeta să spună că divinitatea e mai presus de toate în înţelesul

acesta, ci că felul său de a fi e cel mai bun cu putință și că nimic nu-i lipsește pentru a se găsi într-o stare bună și frumoasă: avînd aceste din urmă atribute, va avea și pe cel al supremației. (4) Ce se opune atunci ca — și de-ar fi mai mulți — să se bucure de aceleași condiții, găsindu-se în starea cea mai bună cu putință, mai presus de toate celelalte lucruri, dar nu și unul de altul? (5) Pentru că, după cît se pare, mai sînt și celelalte lucruri. Doar Xenofan spune că divinitatea e mai presus de orice, fără doar și poate raportîndu-se la ceva. Mai departe, presupunînd că e Unu, nu urmează cîtuși de puțin că trebuie să vadă și să audă în toate părțile lui; căci, dacă cu o anumită parte nu vede, nu însemnează că cu acea parte vede mai puțin, ci că nu vede. Dar poate că sensibilitatea răspîndită în toată ființa divină vrea să spună că aceasta s-ar găsi astfel în condiția cea mai desăvîrșită: la fel în toate părțile ei. (6) Admițînd totuși că divinitatea ar fi așa, pentru ce — sub cuvînt că vede și stăpînește în toate părțile ei — ar fi numaidecît sferică și n-ar avea mai curînd altă înfățișare? Doar, cînd spunem că ceruza e albă în toate părțile ei, nu vrem să spunem altceva decît că albul se străvede în toate părțile ei; și atunci ce se împotrivește ca și în cazul nostru, cînd spunem că vede și aude și stăpînește în toate părțile ei, să înțelegem că, orice parte am lua, va avea aceste calități? Fără ca pentru aceasta să credem că, ori ceruza, ori divinitatea trebuie să semene numaidecît cu o sferă. (7) Și iarăși, cum e cu putință să nu fie nici nemărginit, nici mărginit, cîtă vreme e corp și are o mărime? Bineînțeles, dacă nemărginit e ceea ce comportînd o margine — nu are totuși margine, și dacă, la rîndul ei, marginea se exprimă prin mărime, număr sau orice formulă cantitativă. Dar atunci, dacă — mărime fiind — n-are margini, însemnează că e nemărginit. (8) Tot așa, dacă e sferic, trebuie numaidecît să fie mărginit: căci, dacă are un centru, are și extremități, în punctul cel mai depărtat de centru. Centru însă trebuie să aibă, de vreme ce e sferic; iar sferic e ceea ce are extremitățile deopotrivă depărtate de centru. (9) Pentru un corp, a avea extremități sau margini, e tot

una. Căci, dacă şi nefiinţa e nemărginită, de ce n-ar fi nemărginită şi fiinţa? Ce se opune, într-adevăr, ca anumite lucruri să se poată spune atît despre fiinţă cît şi despre nefiinţă? Amîndouă pot fi concepute şi exprimate*; nefiinţa nu e albă. Aşadar, sau toate lucrurile vor fi din această pricină albe (pentru ca nu cumva să spunem acelaşi lucru despre fiinţă şi despre nefiinţă), sau — cum socot — nimic nu se împotriveşte ca şi unele fiinţe să nu fie albe. În felul acesta[37], lesne putea-vor primi şi cealaltă negaţie, dacă, aşa cum s-a spus de mult, nemărginirea e altceva decît faptul de a nu avea margini: aşa că, şi fiinţa, e ori nemărginită ori cu margini. (10) Se prea poate dealtminteri să fie absurd să atribui nefiinţei nemărginirea; doar nu orice n-are margini e pentru noi nemărginit, după cum nu tot ce nu e egal e inegal. (11) Mai mult: pentru ce divinitatea, singură fiind, n-ar avea şi ea margini, bineînţeles nu faţă de alt zeu? Iar, dacă divinitatea e numai Unu, părţile ei vor alcătui şi ele numai o unitate. (12) Deopotrivă absurdă e şi presupunerea că ceea ce e unic n-ar avea margini, pentru că se întîmplă ca acolo unde sînt mai mulţi să se mărginească unul cu altul. În realitate, multe atribute sînt comune unităţii şi pluralităţii, de vreme ce au comun şi faptul de a fi. Ar fi dar absurd să spunem că, întrucît există o pluralitate de fiinţe, divinitatea nu există, numai pentru ca în felul acesta să nu semene cu ele. (13) Ce se împotriveşte dealtminteri ca divinitatea, deşi Unu, să fie mărginită şi să aibă margini? Doar şi Parmenides [fr. B 8, 43, mai departe, p. 236] spune că — Unu fiind — e „asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părţile ei deopotrivă cumpănită faţă de mijloc". În realitate, marginea trebuie să mărginească ceva, nu să se mărginească cu ceva; nu-i doar nevoie ca un lucru mărginit să-şi aibă marginea spre ceva (cum am zice: mărginit către nemărginitul vecin), faptul de a fi mărginit însemnînd numai a avea extremităţi către ceva. (14) Se întîmplă astfel ca unele lucruri să fie mărginite şi să se învecineze cu ceva, altele să fie mărginite, dar să nu se mărginească

* Lacună în text.

cu nimic. (15) Și iarăși, în legătură cu nemișcarea ființei și a neființei, trebuie spus că a proclama nemișcarea neființei pentru simplul motiv că se mișcă ființa, e o presupunere absurdă pe măsura celor dinainte. Mai mult: cineva ar putea observa că „a nu se mișca" și „a fi nemișcat" nu-i același lucru, primul termen — „a nu fi egal" — echivalînd cu o negație a mișcării, ce se poate aplica fără a greși și neființei, celălalt — „a fi nemișcat" — exprimînd o anumită stare (ca „a fi inegal"), potrivnică mișcării, — rămînerea pe loc, — negațiile compuse cu *a* privativ fiind îndeobște folosite pentru a exprima contrariul. Fără a greși, se poate dar spune despre neființă că nu se mișcă; „a sta pe loc" nu-i însă un atribut al neființei. Tot așa, nici „a fi nemișcat" nu-i tot una cu „a nu se mișca": totuși Xenofan le confundă, spunînd că neființa stă pe loc, pentru că nu suferă schimbări. (16) Cum am spus-o mai sus, e fără îndoială absurd să pretinzi că — întrucît un predicat se aplică neființei — ar fi greșit să-l aplicăm ființei, mai ales cînd e vorba de o negație, cum e cazul cu „a nu se mișca" și „a nu-și schimba locul". Dac-ar fi așa, cum iarăși s-a spus, multe ar fi predicatele ființelor la care ar trebui să încetăm a mai recurge. Pînă și despre pluralitate nu s-ar mai putea spune, fără teamă de a greși, că nu-i unitate, de vreme ce neființa nu-i nici ea unitate. (17) Mai mult, potrivit acestor negații, s-ar părea că unor anumite lucruri li se pot aplica predicate contrarii: bunăoară, o cantitate sau o mărime trebuie să fie numaidecît egală sau neegală, un număr cu soț sau fără; tot așa și ființa, în măsura în care e corp, trebuie fie să stea pe loc, fie să se miște. (18) Și iarăși, dacă divinitatea și unitatea nu se mișcă, — din pricină că numai elementele unei pluralități se mișcă unul spre altul, — ce se împotrivește ca divinitatea să se miște și ea spre altceva? Doar Xenofan nu spune nicăieri că unitatea singură există, ci că divinitatea e unică. (19) Chiar așa de-ar fi, ce s-ar împotrivi ca — mișcîndu-se părțile divinității una spre alta — ea să descrie o mișcare circulară? Căci Xenofan nu spune, precum Zenon, că unitatea astfel concepută e o pluralitate: el singur arată că divinitatea e un corp, înțelegînd prin aceasta fie Totul,

fie orice altceva. Şi-apoi, dac-ar fi incorporală, cum ar mai fi asemenea unei sfere? (20) Doar numai incorporală fiind, şi negăsindu-se nicăieri, ar putea să nu fie nici în mişcare, nici în repaos. De vreme ce, însă, e corp, cum s-a spus, ce ar împiedica-o să se mişte?

29. PLATON, *Sophist.* 242 C—D [*vorbeşte străinul din Elea*]. Ca şi cum fiecare, în felul lui, ne-ar spune o poveste, — o poveste pentru copii. Unul zice că fiinţele ar fi trei la număr şi că uneori se războiesc între ele, alteori, împrietenite, ni se arată nuntind, zămislind şi crescîndu-şi vlăstarele. Altul, oprindu-se la două, — umedul şi uscatul sau caldul şi recele, — le împreună şi le însoţeşte. Barem viţa noastră, a eleaţilor, pornită de la Xenofan şi încă şi mai din vechi (cf. *Phileb.* 16 C—D), privind ca o unitate ceea ce se cheamă Totul, îşi deapănă astfel poveştile ... PHILOPON, *Phys.* 125, 27 Vitelli. Zice Porphyrios că Xenofan ar fi socotit ca principii uscatul şi umedul, — altfel spus: pămîntul şi apa, — şi reproduce un pasaj doveditor: „pămînt şi apă sînt toate, cîte se nasc şi cresc" (fr. B 29, mai departe, p. 199); de părerea aceasta arată să fi fost şi Homer, acolo unde zice: „ci toţi vă veţi face apă şi pămînt" [*Iliada* VII, 99].

30. ARISTOTEL, *Metaph.* A 5, 986 b 18. Parmenides pare să se fi oprit la o unitate de raţiune, Melissos la una cerută de materie: e şi motivul pentru care unul susţine că e mărginită, altul că e nemărginită. Xenofan, care, înaintea lor, a redus şi el totul la unitate[38] (se zice că Parmenides ar fi fost elevul lui), nu şi-a lămurit bine gîndul, nici nu s-a ocupat de vreunul din cele două feluri ale acesteia[39], ci, cu gîndul la întregul Univers[40], se mulţumeşte să spună că unitatea e divinitatea (cf. fr. B 23, mai departe, p. 198). Cum am mai spus-o, aceştia pot fi lăsaţi la o parte în cercetarea de faţă, doi din ei cu desăvîrşire, — Xenofan şi Melissos, — ca fiind cam prea necioplţi ... .

31. SIMPL., *Phys.* 22, 22 şi urm. (1) În mod obligatoriu dar principiul trebuie să fie ori Unu ori altfel decît Unu, ceea ce revine a spune mai multe; iar dacă-i Unu, ori nemişcat ori în mişcare; şi dacă-i nemişcat, ori nemăr-

ginit, cum pare să fi spus Melissos din Samos, ori mărginit, cum susţine Parmenides, fiul lui Pyres, din Elea, amîndoi ocupîndu-se nu de elementul primordial, ci de fiinţa absolută[41]. (2) Că principiul e Unu şi Una fiinţa sau Totul (nici mărginită nici nemărginită, nici în mişcare nici în nemişcare)[42], pare să fi fost ipoteza lui Xenofan din Colofon, dascălul lui Parmenides[43], după spusa lui Teofrast [*Phys. op.* fr. 5, D. 480], care recunoaşte că pomenirea părerii acestuia şi-ar avea locul mai curînd într-o altă cercetare decît într-una de ştiinţa naturii. (3) Acest Unul şi Totul e numit de Xenofan Zeu (ὁ θεός) ; iar că e Unu, o dovedeşte cu argumentul că e mai presus de toate. Dac-ar fi mai mulţi, — zice, — faptul de a stăpîni ar fi în chip necesar o prerogativă a tuturor : dar Dumnezeu e ceea ce e mai înalt şi mai bun. (4) Că e nenăscut, o dovedea cu argumentul că orice lucru născut se naşte ori din ceva la fel, ori din ceva deosebit. Dar, din două lucruri la fel, — zice, — nici unul nu exercită vreo înrîurire asupra celuilalt : nu-i dar cu nimic mai firesc ca unul să dea naştere altuia, în loc să fie născut de el ; iar de s-ar naşte din ceva deosebit, fiinţa s-ar trage din nefiinţă. În felul acesta dovedea că e nenăscut şi veşnic. (5) Mai zice că nu e nici nemărginit, nici mărginit, sub cuvînt că nemărginită e nefiinţa— ca una ce n-are început, nici mijloc, nici sfîrşit — şi că mărginirea reciprocă presupune o pluralitate. (6) În chip analog tăgăduieşte şi mişcarea şi nemişcarea. Nemişcată e — după el — nefiinţa : căci spre ea nu se îndreaptă nimic, şi nici ea spre altceva. De mişcat, iarăşi, se mişcă ceea ce e mai mult de Unu, căci Unul spre altul îşi schimbă locul. (7) Încît, chiar atunci cînd zice că rămîne în acelaşi loc şi că nu se mişcă : „veşnic în acelaşi loc ...” [fr. B 26, mai departe, p. 198], nu înţelege că rămîne în acea mişcare ce se opune mişcării, ci într-o oprire mai presus de mişcare şi de nemişcare. (8) În *Despre zei*, Nicolae din Damasc aminteşte că, după Xenofan, principiul ar fi nemărginit şi nemişcat ; Alexandros, că ar fi mărginit şi sferic. (9) În realitate, din cele de mai sus reiese lămurit că umblă să facă dovada că nu-i nici nemărginit, nici mărginit ; limitat şi sferic îl socoate pen-

tru că e pretutindeni la fel. Mai zice de el că gîndește totul acolo unde spune: „Ci fără trudă ..." [fr. B 25, mai departe, p. 198].

32. (PLUTARCH.), *Stromat.* 4 [EUS., *P.E.* I, 8, 4, D. 580]. Xenofan din Colofon, care și-a urmat calea lui, deosebită de aceea a tuturor celor înainte pomeniți [*Thales, Anaximandros, Anaximenes*], nu lasă să subziste nici nașterea, nici pieirea, ci susține că Totul e veșnic la fel[44]. Într-adevăr, zice, dacă s-ar naște, ar însemna că înainte de naștere nu era: dar ce nu e, nici de născut nu se poate naște, nici de creat nu poate crea, nici de zămislit nu poate zămisli. Mai susține că datele simțurilor sînt mincinoase și, îndeobște, odată cu ele, depreciază însăși rațiunea[45]. Susține iarăși că pămîntul, necontenit lăsat în decursul vremii, încetul cu încetul se cufundă în mare. Tot așa, spune că soarele e un conglomerat de scîntei mici și numeroase. Despre zei[46], pretinde că nu cunosc între dînșii nici un soi de precădere, sub cuvînt că ar fi o nelegiuire ca un zeu să aibă stăpîn; apoi că nici unul din ei nu duce lipsă de nimic în chipul cel mai absolut; că aud și văd cu toată ființa lor, și nu cu părți anumite. Mai susține și că pămîntul e nemărginit și că nu e înconjurat de aer din toate părțile; că toate se trag din pămînt și că soarele și stelele s-au format din nori.

33. HIPPOL., *Ref.* I, 14 (D. 565, W. 17). (1) Xenofan din Colofon, fiul lui Orthomenes; a trăit pînă în zilele lui Cyrus. El, cel dintîi, a vorbit de imposibilitatea de a înțelege totul, acolo unde spune: „căci și de ..." [fr. B 34, 3—4, mai departe, p. 199]. (2) Zice că nimic nu se naște, nici nu piere, nici nu se mișcă, și că totul e Unu, nesupus schimbării. Zice iarăși că Dumnezeu e veșnic și Unu și identic în toate părțile și mărginit și sferic și înzestrat cu simțire în toată ființa lui. (3) De soare, spune că se naște în fiecare zi din mici scîntei adunate laolaltă; de pămînt, că-i nemărginit și că nici aerul nici cerul nu-i dau ocol; că sorii și lunile ar fi fără număr și că toate s-ar trage din pămînt. (4) Mai zice că marea e sărată, pentru că se varsă în ea tot soiul de amestecuri; Metrodoros [fr. A 19 Diels] în schimb, crede că e sărată pentru că se filtrea-

ză prin pămînt. (5) E părerea lui Xenofan că se săvîrşeşte un amestec al pămîntului cu marea și că, pe măsură ce trece vremea, pămîntul se topeşte în elementul umed; ca dovezi, pomenește faptul că în mijlocul uscatului şi pe munți se găsesc scoici, că la Syracusa[47], în cariere, se văd urme de pești şi de foce, la Paros, în adîncul marmorei, întipărirea unei sardele[48], iar în Malta, rămăşiţe de-ale tuturor vietăţilor marine. (6) Toate aceste s-ar fi petrecut în vremea depărtată cînd totul era nămol, iar urmele din nămol s-ar fi uscat. Zice că oamenii toți au să piară, cînd pămîntul cufundat în mare va fi nămol, că pe urmă va începe o nouă facere şi că aceasta e transformarea sortită tuturor lumilor.

34. CIC., *Acad.* II, 118 [v., mai sus, p. 177] ... că toate sînt una, că-i neschimbătoare, divinitatea veşnică și nenăscută, rotundă la înfăţişare. — *De nat. deor.*, I 11, 28 ... Xenofan, care, adăugînd şi inteligența, a identificat divinitatea cu tot ce e nesfîrşit[49], se cuvine criticat ca și ceilalţi în ce priveşte inteligența, dar mai ales în ce priveşte nesfîrşitul, în legătură cu care nu poate fi vorba nici de ceva capabil de simțire, nici de ceva adăugat ... Cf. ARISTOTEL, *Poet.* 25, 1460 b 35.

35. [GALEN.], *Hist. phil.* 7 (Dox. 604, 17) ... Xenofan, care s-a îndoit de orice, afirmă răspicat numai că toate sînt una şi că această unitate e divinitatea, mărginită, înzestrată cu rațiune, neschimbătoare. TIMON, fr. 59 [SEXT., *P.H.*I, 223] ... după ce-l laudă în multe privințe (pe Xenofan), pînă acolo că-i închină *Sillii* săi [Timon] îl înfățișează jeluindu-se şi spunînd: „De-aș fi avut și eu parte, ca omul băgător de seamă, de o minte înțeleaptă! Așa, m-am lăsat amăgit de o cale înșelătoare, bătrîn de ani și uituc de orice judecată. Ori încotro-mi întorceam mintea, totul se topea în Unul și același; ori încotro aş fi tras-o, orice ființă vădea mereu o singură natură una şi aceeași ..." TIMON, fr. 60 [SEXT., *P. H.* I, 224. DIOG. LAËRT. IX, 18, mai sus p. 175] „iar Xenofan, care fără înfumurare a înfierat minciunile homerice, și-a închipuit divinitatea departe de înfățișarea oamenilor, la fel în toate

părțile ei, nemişcată, nevătămată, mai plină de gînd decît gîndul ..." *Deslușirile lui Sextus*: de aceea îl și numește ὑπάτυφον, şi nu de-a dreptul ἄτυφον, în versurile: „iar Xenofan etc." Pentru el, ὑπάτιφον e cineva care e oarecum ἄτυφον, iar 'Ομηραπάτης ϑὲ ἐπισκώπτην (*sic*!), întrucît a dezvăluit amăgirea din scrierile homerice. Împotriva credințelor celorlalți oameni, Xenofan susținea, într-adevăr, că Totul e Unu, că divinitatea e de aceeaşi natură cu Totul, că e sferică şi impasibilă și neschimbătoare și rațională. SEXT., *Adv.math.* VII, 14. Dintre cei ce împart filosofia, în două ramuri, Xenofan din Colofon, după spusa unora, cultiva filosofia naturii și logica ...

36. THEODORET. IV, 5, după AËT. (*Dox.*, 284) Xenofan din Colofon, fiul lui Orthomenes, întemeietorul școlii eleate, a spus că Totul e Unu, sferic și mărginit, nu născut, ci veșnic și deplin nemișcat. Uitînd însă de aceste afirmații, susține iarăşi că toate s-au ivit din pămînt; căci e al lui versul: „din pămînt etc." [fr. B. 27, mai departe p. 198]. STOB., *Ecl.*, I, 10, 12 Xenofan [*pretinde*] că principiul tuturor ființelor e pămîntul. Într-adevăr, în *Despre natură*, scrie: „din pămînt etc." OLYMPIOD., *De arte sacra* 24 [Berthelot, *Coll. des Alchim. grecs* I, 2, p. 82, 21]. Nimeni n-a făcut din pămînt un principiu, afară de Xenofan din Colofon. GALEN., *In Hippocr. de nat. hom.* XV, 25 K. Pe Xenofan, unii dintre comentatori l-au vorbit de rău pe nedrept, bunăoară Sabinus, care — chiar cu cuvintele astea — scrie cam aşa: „după mine, omul nu e nici în întregime aer, cum pretinde Anaximenes, nici apă, cum pretinde Thales, nici pămînt, cum pretinde undeva [fr. B 33?] Xenofan". În realitate, nicăieri Xenofan nu arată să se fi exprimat astfel ... iar Teofrast, în *Prescurtarea părerilor filosofilor naturaliști*, ar fi menționat părerea lui Xenofan, dacă ar fi fost așa ... Cf. ARIST., *Metaph.* A 8, 989 a 5.

37. AËT. II, 4, 11 (D. 332). Xenofan [*zice*] că lumea e nenăscută, veșnică și nepieritoare. Cf. II, 1, 3 (D. 327).

38. AËT. II, 13, 14 (D. 343). Xenofan [*pretinde că stelele se formează*] din nori înflăcărați şi că, după ce se sting

în fiece zi, noaptea se aprind din nou ca niște cărbuni[50]; răsăritul și apusul [stelelor] n-ar fi astfel decît aprinderi și stingeri[51].

39. AËT. II, 18, 1 (D. 347). Xenofan [*spune*] că felul acela de stele ce se văd deasupra corăbiilor, și cărora unii le zic Dioscuri, sînt nori deveniți luminoși în urma unei mișcări speciale a lor.

40. AËT. II, 20, 3 (D. 348). Xenofan [*spune*] că soarele e format din nori înflăcărați. Teofrast, în cărțile-i de *Fizică* (fr. 16, D. 492), scrie că [*după Xenofan*] soarele e un conglomerat de scîntei, grămădite laolaltă de evaporarea umedă.

41. AËT. II, 24, 4 (D. 354). Xenofan [*afirmă că eclipsele de soare au loc*] prin stingere și că un alt soare se formează din nou la răsărit. Mai vorbește de o eclipsă de soare care ar fi ținut o lună întreagă și, iarăși, de o eclipsă totală, de părea că ziua e noapte.

41 a. AËT. II, 24, 9 (D. 355) Xenofan [*spune*] că există mai mulți sori și mai multe luni, după clima, secțiunile și zonele pămîntului, și că, în anumite momente, discul [*soarelui sau al lunii*] declinînd într-o secțiune a acestuia nelocuită de noi, — ca și cum s-ar cufunda în gol, — ne dă astfel impresia eclipsei. Tot el [*susține*] că soarele se deplasează în linie dreaptă, la nesfîrșit, și că ni se pare că se rotește din pricina distanței.

42. AËT. II, 30, 8 (D, 362) Xenofan [*spune*] că soarele e necesar la facerea și rînduiala lumii și a viețuitoarelor din ea, dar că luna e de prisos.

43. AËT. II, 25, 4 (D. 356) Xenofan [*spune*] că [*luna*] e un nor compact. — II, 28, 1 (D. 358). Anaximandros, Xenofan, Berossos [*susțin*] că are lumină proprie. — II, 29, 5 (D. 360). Xenofan [*pretinde*] că și dispariția ei lunară [*are loc*] din pricina stingerii.

44. AËT. III, 2, 11 (D. 367) Xenofan [*spune*] că toate acestea [*comete, stele căzătoare, meteori*] sînt masse sau deplasări de nori înflăcărați.

45. AËT. III, 3, 6 (D. 368) Xenofan [*spune*] că fulgerele se produc prin aprinderea norilor din pricina mișcării.

46. AËT. III, 4, 4 (D. 371) Xenofan [*spune*] că fenomenele petrecute în văzduh au drept cauză primă căldura soarelui. Într-adevăr, atunci cînd umiditatea mării se evaporează, apa dulce, desprinsă din pricina subțirimii elementelor ei, sau formează nori și, condensîndu-se, cade sub formă de ploaie, sau pune în mișcare vînturile. Iată ce scrie el însuși, în termeni preciși: „marea e izvorul..." [fr. B 30, 1, mai departe p. 199].

47. ARISTOTEL, *De caelo* B 13, 294 a 21. De aceea pretind unii că partea de jos a pămîntului e nemărginită, susținînd, ca Xenofan din Colofon [fr. B 28, mai departe, p. 198], că rădăcinile ei merg la nesfîrșit: ca să n-aibă bătaie de cap căutînd cauza [*nemișcării*]. Aceasta-i dealtminteri și pricina pentru care Empedocles a făcut critica acestor opinii zicînd: „dacă adîncurile pămîntului sînt fără de margini, și nesfîrșit este eterul, așa cum se proclamă în spusele multor muritori, ieșite din guri puțin știutoare despre natura întregului" [fr. B 39 Diels]. Cf. SIMPL., *ad Arist., l.c.* p. 522, 7 Heib. Întrucît n-am dat peste versurile lui Xenofan privitoare la acest subiect, nu știu dacă spune că pămîntul stă pe loc pentru că partea lui inferioară e nesfîrșită, sau că nesfîrșit e spațiul și aerul de sub pămînt și că, din această pricină, căzînd la nesfîrșit, pămîntul pare a sta pe loc. Lucrul nu-i lămurit nici de Aristotel, și nici versurile lui Empedocles nu-l explică limpede: căci „adîncuri ale pămîntului" s-ar putea chema și regiunea spre care coboară ... AËT. III, 9, 4 (D. 376) Xenofan [*zice că*], în partea-i inferioară, [*pămîntul*] își înfige rădăcinile în nesfîrșit și că [partea-i superioară] s-ar fi închegat din aer și foc. — II, 11, 1—2 (D. 377) după elevii lui Thales pămîntul [*e*] la mijloc, după Xenofan, cel dintîi: într-adevăr, [*zice*] că-și înfige rădăcinile în nesfîrșit [cf. fr. B

28, mai departe, p. 199]. CIC., *Acad. pr.* II, 39, 122. Dar putem noi oare să tăiem, să deschidem şi să împărțim deopotrivă lucrurile din natură, ca să vedem dacă pămîntul e înfipt în adînc, ţinut oarecum de rădăcinile lui [aluzie la Xenofan], sau atîrnat în mijloc? — 123 Xenofan [mai curînd Anaxagoras] afirmă că luna e locuită şi că e un pămînt cu multe oraşe şi munți. Cf. Hippol., I, 14, 3 reprodus mai sus, p. 32 După Aristotel, PS.-ARIST., *De MXG* 2, 21, p. 976 a 32 [mai departe, Melissos A 5]. Diog. Oenoand., fr. 21, 10, p. 26 urm. William.

48. PSEUDO-ARISTOTEL, *Mirab.* 38, 833 a 15 [*probabil după Timaios*]. Xenofan spune că [*focul*] din insula Lipari a încetat odată vreme de şaisprezece ani, dar că în al șaptesprezecelea, a reapărut.

49. ARISTOCLES, Περὶ φιλοσοφίας ῆ [Eus. XIV, 17, 1]. Părerea lor e că senzaţiile şi reprezentările trebuie nesocotite, şi avută încredere numai în raţiune. Convingeri de acestea au exprimat, mai întîi, Xenofan și Parmenides și Zenon, apoi adepţii lui Stilpon şi ai şcolii din Megara. În urma lor, au ajuns şi ei la ideea că fiinţa e una, că altceva nu există, şi că nimic nu se naşte, nimic nu piere, nici nu se mişcă în vreun fel. AËT. IV, 9, 1 (D. 369) Pythagoras, Empedocles, Xenofan *(susțin)* că datele simţurilor sînt mincinoase. Cf. fr. B 34, mai departe. p. 188.

50. MACROB., *Somn. Scip.* I, 14, 19. Xenofan [*e de părere că sufletul e format*] din pămînt şi apă.

51. TERTULL., *De anima*, c. 43. Anaxagoras împreună cu Xenofan [*gîndesc că somnul*] e o sleire.

52. CIC., *De divin.* I, 3, 5. S-au adunat [*de Poseidonios*] cîteva alese argumentări de ale filosofilor in legătură cu adevărul ghicirii viitorului. Dintre aceştia, ca să pomenesc numai pe cei mai vechi, Xenofan din Colofon e singurul care, deşi recunoaşte existenţa zeilor, tăgăduieşte ghicitul cu desăvîrşire ; ceilalți, cu excepţia lui Epicur, — ale căror opinii despre zei nu se ridică peste nivelul unei simple bîiguieli, — îl admit. AËT. V, 1, 1 (D. 415) Xenofan și Epicur tăgăduiesc ghicirea viitorului.

B) FRAGMENTE

Elegii

1. ATHEN., XI, 462 C. „De-acum podeaua e curată şi mîinile tuturor şi cupele[52]. Un sclav ne-mpodobeşte frunţile cu cununi împletite, altul — în potir — ne-îmbie mireasma frumos mirositoare. Înainte-ne, craterul stă plin cu voie bună şi, în ulcioare, alt vin aşteaptă, pregătit: vin dulce ca mierea, cu miros de floare, juruit să nu ne lase cînd ne-o·fi lumea mai dragă. Printre noi, tămîia-şi răspîndeşte mireasma sfinţită. Nu lipseşte apa: rece, dulce şi limpede. Alături, pîini aurii şi cinstita masă, împovărată de brînza şi de mierea groasă. La mijloc, altarul e tot acoperit cu flori şi, de jur împrejur, casa răsună de chiot şi petrecere. Cuvine-se mai întîi — ca oameni cu cugetele curate — să slăvim Zeul[53] cu cîntări cucernice şi vorbe neprihănite[54]. Dar, după ce vom fi adus prinos şi ne-am rugat să ne fie dat a săvîrşi tot fapte drepte, — cel dintîi lucru pe care trebuie să-l cerem[55], — nu-i păcat să bem cît să putem ajunge acasă singuri, dacă nu ne împiedică vîrsta. Vrednic de laudă e bărbatul care, după ce a băut, ştie să dea la iveală gînduri alese, cît îl ajută ţinerea de minte şi rîvna-i spre virtute[56]: nu războaie cu Titanii, cu Giganţii sau cu centaurii, — scorniri de-ale strămoşilor, — şi nici amarnice certuri dintre cetăţeni, de pe urma cărora nimeni nu foloseşte; ci bine e să-şi îndrepte fiecare veşnic gîndul către zei . . ."

2. ATHEN. X, 413 F [după fr. C 2, mai departe, p. 201]. Motivele acestea de inspiraţie le-a luat Euripide din elegiile lui Xenofan din Colofon, care se exprimă astfel[57]:

„De-ar cîştiga cineva o biruinţă cu iuţeala picioarelor ori în încincita luptă — în Olympia, unde-şi poartă apele Pisa — ori la trîntă ori în dureroasa bătaie a pumnilor[58], ori în cumplita intrecere căreia-i zic *pancraţiu*, mai plin de fală s-ar înfăţişa cetăţenilor, la jocuri ar căpăta loc de frunte, ar fi hrănit pe cheltuiala obştii şi Cetatea

i-ar da şi un dar, să-i fie amintire; (10) de toate acestea ar avea parte şi de-ar birui cu caii, fără să fie vrednic de ele cum sînt eu. Căci mai presus de tăria oamenilor şi a cailor e înţelepciunea noastră[59]. Fără temei e o asemenea deprindere, şi nici drept nu-i să se dea întîietate forţei asupra slăvitei înţelepciuni. (15) Căci şi de s-ar găsi în norod un bărbat cu pumni voinici, ori straşnic la *pentathlon* şi la trîntă, ori neîntrecut la alergare, — cel dintîi dintre jocurile unde oamenii-şi încearcă tăria, — nu pentru aceasta ţara s-ar bucura de o mai bună rînduială[60]. (20) De pe urma biruinţei cîştigate la întrecerile de pe malurile Pisei, folosul i-ar fi mic; căci nu cu ea se umplu hambarele Cetăţii".

3. ATHEN. XII, 526 A. După spusa lui Philarchos (FGr Hist. 81, F, 66, II, 184), locuitorii din Colofon, deprinşi la început cu un trai aspru, după ce — legînd prietenie şi alianţă cu lydienii[61] — au prins a se moleşi, umblau gătiţi cu podoabe de aur în plete, cum spune şi Xenofan: „Deprinzînd de la lydieni luxul nefolositor, cît n-aveau încă parte de urîcioasa tiranie mergeau la adunare în straie muiate-n purpură, nu mai puţin de o mie o dată[62], (5) încrezuţi, mîndri de chica bine pieptănată, unşi cu miresme de rafinate esenţe ..."[63].

4. POLLUX IX, 83. Cei dintîi bani au fost bătuţi sau de Pheidon din Argos, sau de Demodike din Kyme, nevasta frigianului Midas (fiica lui Agamemnon, regele din Kyme), sau de atenienii Erichthonios şi Lycos, sau — după spusa lui Xenofan — de lydieni. Cf. HEROD. I, 94. Lydienii au fost şi cei dintîi oameni despre care avem cunoştinţă că s-au slujit de bani bătuţi din aur şi argint[64].

5. ATHEN. XI, 18, 782 A. Nimeni n-ar amesteca în cupă turnînd mai întîi vinul, ci întîi apa şi pe urmă vinul.

6. ATHEN. IX, 368 E. Xenofan din Colofon în *Elegiile* lui spune:

„Trimis-ai un picior de ied şi ai primit în schimb o ciosvîrtă săţoasă de bou gras, — cinste mare pentru un bărbat a cărui faimă se va întinde peste întreaga Grecie şi nu va pieri cît va dăinui neamul cîntărilor elenice"[65].

7. DIOG. LAËRT. VIII, 36. Despre întrupările de altădată *(ale lui Pythagoras)*[66] mărturisește Xenofan în elegia al cărei început e:

„Acum, iarăşi, vreau să încep alt cuvînt și să arăt calea".

Ceea ce spune despre el [*despre Pythagoras*] sună:

Odată, în preajma cuiva care bătea un cățel, zice-se că s-ar fi înduioșat și ar fi spus: „Oprește, nu-l mai bate! Căci e sufletul unui prieten, (5) pe care l-am recunoscut, auzindu-i glasul..."[67].

8. DIOG. LAËRT. IX, 18, 19. Xenofan a trăit foarte mult, cum spune singur undeva:

„Sînt şaizeci și şapte la număr anii ce mi-au purtat aleanul de-a lungul pămîntului grecesc; înaintea lor, alți douăzeci și cinci trecuseră de la naștere, dacă despre așa ceva mai știu vorbi cu noimă ..."

9. ETYM. GEN., s.v. γῆρας.

Mult mai neputincios decît un om bătrîn.

Silli

10. HERODIAN., περὶ διχρ. p. 296, 6 [Cramer, *An. Oxon.* III]:

De vreme ce, de la început, cu toții au învățat de la Homer.

11. SEXT., *Adv. math.* IX, 193:

Homer și Hesiod au pus pe seama zeilor tot ce, între muritori, e lucru de rușine și de hulă: hoții, adultere și înşelăciuni reciproce.

12. SEXT., *Adv. math.* I, 289. După Xenofan din Colofon, Homer și Hesiod „astfel au povestit nenumărate fapte nelegiuite: hoţii, adultere și înșelăciuni reciproce".

Într-adevăr, Kronos, sub a cărui cîrmuire se zice că viața ar fi fost fericită, şi-a scopit părintele și și-a înghițit copiii[68], iar Zeus, feciorul lui, după ce i-a răpit domnia, „l-a pus adînc sub pămînt"[69].

13. GELL., *N.A.* III, 11. Unii, printre care Philochoros (fr. 54 b, FGH I, 393) și Xenofan, scriu că Homer ar fi fost mai vechi decît Hesiod; alții, mai recent ...

14. CLEM., *Stromat.* V, 109 [II, 399, 19 St.], după fr. B 23:
Ci muritorii își închipuie că zeii se nasc și ei, că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor[70].

15. CLEM., *Stromat.* V, 110 [II, 400, 1 St.], după fr. B 14:
Dacă boii și caii și leii ar avea mîini, sau dacă — cu mîinile — ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul[71].

16. CLEM., *Stromat.* VII, 22 [III, 16, 6 St.].
Etiopienii spun că zeii lor sînt cîrni și negri, tracii, — că au ochi albaștri și părul roș ...

17. SCHOL. ARISTOPH., *Eq.* 408 (cf. Hesych., s.v. βάκχος). Bacchoi ... ramurile purtate de inițiați. Pomenește de ele Xenofan în *Silli*:
„Ramuri [*bacchoi*] de brad stau în jurul clădirii solide".

18. STOB., *Ecl.* I, 8, 2. *Flor.* 29, 41.
Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci, cu vremea, căutînd, izbutesc să găsească ce-i mai bun[72].

19. DIOG. LAËRT. I, 23 [cf. A 1, mai sus, p. 175). După unii, se pare că [Thales] ar fi fost cel dintîi care a cercetat stelele și a prevestit eclipsele și evoluțiile solare, spune Eudemos în *Istoria astronomici* [fr. 94 Speng.]: de aceea îl admiră Xenofan[73] și Herodot.

20. DIOG. LAËRT. I, 111 [cf. fr. A 1, mai sus, p. 175]. Dimpotrivă, după cîte spune că a auzit Xenofan [*Epimenides ar fi trăit*] 154 de ani.

21. SCHOL. ARISTOPH., *Pac.* 697. Simonides e învinuit de iubire de arginți ... în chip foarte nimerit, cu aceleași

vorbe îl mustră şi aminteşte că era calic. De aceea și Xenofan îl numeşte κίμβιξ (cărpănosul).

21 a. SCHOL. HOM. OXYRH. 1087, 40 (*Ox. Pap.* VIII, p. 103). Erycos e pomenit de Xenofan în cartea a V-a a *Sillilor* . . .

Parodii [= *Silli? Cf. fr. A 9*]

22. ATHEN., *Epit.* II, p. 54. E Xenofan din Colofon în *Parodiile lui* :

„Astea sînt vorbele de grăit la gura focului, în zile de iarnă, întins sătul pe patul moale, bînd vin dulce şi ronţăind năut: „cine ești? De unde te tragi? Cîţi ani ai, dragule? (5) Cît erai de mare, cînd a năvălit Medul?"[74].

Despre natură

23. CLEM., *Stromat.* V, 109 (II, 399, 16 St.). Propovăduind că Zeul e unul şi incorporal, Xenofan din Colofon se exprimă astfel [cf. fr. A 30, mai sus, p. 186].

„Unul e Zeul, între zei şi oameni cel mai mare, nici la chip nici la minte asemenea muritorilor"[75].

24. SEXT., *Adv. math.* IX, 144 [cf. fr. A 1].

„Întreg vede, întreg gîndește, întreg aude"[76].

25. SIMPL., *Phys.* 23, 19 [cf. fr. A 31, mai sus, p. 187].

Ci fără trudă, cu tăria gîndului, zguduie totul[77].

26. SIMPL., *Phys.* 22, 9 [cf. fr. A 31, 7, mai sus, p. 187].

Veșnic rămîne în acelaşi loc fără să se miște cu nimic, și nici nu i se cade să se mute cînd ici, cînd colo . . .[78].

27. AËT. [THEODORET.] IV, 5 [cf. fr. A 36, mai sus, p. 190].

Căci toate [*se trag*] din pămînt şi toate sfîrşesc în pămînt.

28. ACHILL., *Isag.* 4, p. 34, 11 Maass [cf. fr. A 32—33, mai sus, p. 188].

Hotarul acesta de sus al pămîntului îl vedem la picioarele

noastre, in atingere cu aerul, dar cel de jos se întinde la nesfîrșit[79].

29. SIMPL., *Phys.* 186, 32 [cf. fr. A 29, mai sus p. 186]. Pămînt și apă sînt toate cîte se nasc și cresc[80].

30. AËT. III, 4, 4 [= fr. A 46, mai sus, p. 192], SCHOL. GENAV. la *Iliad.* XXI, 196 (după Krates din Mallos): Xenofan în *Despre natură:*

,,Marea e izvorul apei, (marea) e izvorul vîntului; fără de întinsa mare, în nori nu s-ar aduna tăria vîntului ce răbufnește, nici apele rîurilor și nici ploaia din văzduh[81]: ci întinsa mare e născătoarea norilor, a vînturilor, a riurilor ...''

31. HERACLIT, *Alleg. Hom.* c. 44 [etimologia cuvîntului ὑπερίων].

Soarele, care se înalță peste pămînt și-l încălzește.

32. SCHOL., BLT EUST. ad HOM., *Iliad.* XI, 27.

Cea care poartă numele de Iris este și ea un nor, — purpuriu, roșu și verzui la vedere ...

33. SEXT., *Adv. math.* X, 314.

Căci cu toții ne-am născut din pămînt și apă[82].

34. SEXT., *Adv. math.* VII, 49, 110; PLUT., *De aud. poet.* 2, p. 17 E.

Cît privește adevărul[83], nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite: căci și de s-ar întîmpla cuiva — mai bine decît oricui — să spună un lucru cu noimă[84] încă, de știut nu l-ar ști: căci tuturor le e dată părerea ...[85].

35. PLUT., *Sympos.* IX, 7, p. 746 B.

Socoată-se acestea asemenea adevărului ...

36. HERODIAN., περὶ δίχρ. 296, 9.

Cîte le-a fost dat muritorilor să privească ...

37. HERODIAN., περὶ μον. λέξ. 30, 30.

Și in anumite peșteri picură apa[86] ...

38. HERODIAN., περὶ μον. λέξ. p. 41, 5.
Dacă divinitatea n-ar fi făcut galbena miere, s-ar fi zis că smochinele sînt mult mai dulci ...

39. POLLUX VI, 46. Cireșul, ca pom, se găsește pomenit în poemul lui Xenofan, *Despre natură*.

40. ETYM. GEN. vezi βρόταχον: broasca [βάτραχον], Ionienii și în Xenofan.

41. TZETZ. la Dion. Perieg. v. 940, p. 1010 Bernhardy. Regulă privitoare la cuvintele terminate în ρος [*în legătură cu* σιρός]: „un sillograf oarecare scrie silaba σι lungă, pentru că, dacă nu mă înșel, o lungește repede cu ajutorul lui ρ"; acum, sillografi au fost Xenofan, Timon și alții.

Fragmente îndoielnice

42. HERODIAN., περὶ μον. λέξ. 7, 11 ... și la Xenofan în cartea a IV-a a *Sillilor*; „iar tînărul și-ar dori o slujitoare tînără".

43. SCHOL. HIPPOCR. *ad Epid.* I, 13, 3 [Nachmanson, *Erotian.* p. 102, 19]: βληστρισμός: înseamnează ὁ ῥιπτασμός; astfel zice Bakheios. În unele copii am găsit βλητρισμός, fără σ. Are, într-adevăr, înțelesul lui ῥιπτασμός [„frămîntare, neliniște"], după cum spune și Xenofan din Colofon: „m-am frămîntat (ἐβλήστριζον), rătăcind din oraș în oraș". în loc de ἐρριπταζόμην [cf. fr. B 8, mai sus, p. 196].

C) IMITAȚII

1. EURIPID., *Herc.* 1341 [cf. fr. B, 11, 12 și A 32]. „Eu nu cred, nici n-am crezut vreodată, nici nu voi crede că zeii rîvnesc legături neîngăduite, că-și pun unul altuia cătușe la mîini, sau că unul s-ar face stăpînul celuilalt. Căci un zeu, dacă e cu adevărat zeu, nu duce lipsă de nimic: astea sînt vorbe nesăbuite de-ale poeților".

2. ATHEN. X, 413 C. De aceea și Euripide, în prima versiune a dramei *Autolycos*, zice [fr. 282 Nauck]: „Din miile de rele de care e plină Grecia, nu-i rău mai mare decît neamul atleților... (urmează o lungă tiradă împotriva „sportivilor" de tot felul). Aceste idei le-a luat Euripide din elegiile lui Xenofan cel din Colofon, care spune ... [vezi mai sus, fr. B 2].

[1] În urma cuceririi ei de perşi, după plauzibila presupunere a lui H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, „Hermes", LXXIX, 1925, p. 175.

[2] Messina de mai tîrziu.

[3] Întemeietorii erau foceeni veniţi din Alalia (Sardinia), de unde îi izgoniseră fenicienii şi etruscii.

[4] „Falsch auf Xenophanes übertragen, vielleicht von Xenophon, der wie Sokrates an die ionische Diadochie des Archelaos angeknüpft und mit Boton dem rhetorischen Lehrer des Theramenes in Verbindung gebracht werden konnte" (Kranz, în aparatul ediţiei: *Fragm. d. Vors.*, I, p. 113).

[5] Ca rapsod ambulant cum singur lasă să se înţeleagă in fr. B 8 (mai departe, p. 196). Asupra sensului misiunii astfel asumate vezi frumoasele pagini ale lui Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1936, p. 230 urm.

[6] Citesc: αἰρούσης (αὐτὰ) εἰς τὸ περιέχον cu Heidel şi Albertelli.

[7] „Dans cette négation, — observă P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, II-e éd., Paris, 1930, p. 125, referindu-se la tăgada respiraţiei Universului, — il est difficile de méconnaître une polémique dirigée contre une doctrine contemporaine. Or, un siècle et demi plus tard, nous rencontrons encore la même négation dans le *Timée* de Platon (33 C), et cette fois nous ne pouvons guère douter qu'elle ne concerne une opinion qu'Aristote (*Phys.*, A 6) attribue nettement aux pythagoriciens. Le rejet formel, par Xénophane, de la respiration attribuée au cosmos, rapproché du témoignage d'Aristote, permet de constater qu'il s'agit là d'une doctrine remontant jusqu'à Pythagore lui même et, de plus, publiquement professée par lui".

[8] Opinii analoge la Anaximandros, fr. A 29 Diels și Anaximenes, fr. A 23 Diels. Cf. Aristotel, *De anima* A 2, 405 a 21—22 și, în general, E. Rohde, *Psyché*, trad. fr. Reymond, Paris, 1928, p. 475 și n. 5.

[9] Vezi mai departe, fr. B 25.

[10] Din aceste scrieri ar proveni informațiile păstrate de Herodot I, 161—167, după O. Immisch, „Philologus", XLIX, 1890, p. 208 și urm.

[11] Faima de învățat a lui Hesiod e confirmată de un vers al lui Hermesianax din Colofon păstrat de Athenaios XIII, 597 (= Diehl, *Anth. lyr.* 2, v. 22), în care autorul *Theogoniei* e cinstit cu epitetul: πάσης ἤρανος ἱστορίης („favori de toute science", cum traduce Thierry Sandre, *Le Chapitre treize d'Athénée*, Amiens, 1924, p. 159). Pentru locul lui în dezvoltarea culturii grecești, cf. C. Buzio, *Esiodo nel mondo greco sino alla fine dell'età classica*, Milano, 1938.

[12] Hekataios din Milet, autorul *Genealogiilor* și al unei *Descrieri a Pămîntului*, primul istoric grec demn de acest nume (sfîrșitul sec. al VI-lea î.e.n.).

[13] Rege al Syracusei, Hieron a domnit între 478—467.

[14] Poet syracusan de la sfîrșitul sec. al VI-lea și începutul celui de al V-lea, considerat de Platon ca un Homer al comediei. Din opera lui, numeroasă, ne-au rămas 37 de titluri de comedii și puține fragmente.

[15] Pentru τεσσαρακοστήν, Ritter (urmat de Diels și Jacoby) propune să se citească πεντεκοστήν: 580/77 în loc de 620/17. Fără această corecțiune, ar urma că Xenofan ar fi trăit 140 de ani. Mai de curînd, L. Woodbury („Phoenix", XV, 1961, p. 134—155) respinge și el cronologia lui Apollodoros (*supra* fr. A 1) și ajunge la concluzia: „X. was born between 570 and 565 and might have survived to meet Simonides and Epicharm in the Syracuse of Hiero" (p. 155).

[16] Poet liric din a doua jumătate a secolului al VI-lea î.e.n., eroul cunoscutei legende cîntate de Schiller.

[17] Pherekydes din Atena, autor a zece cărți de *Genealogii*, compilate între 490—480.

[18] Poet gnomic originar din Milet, de la care ne-au rămas puține fragmente autentice și mai multe imitații (sec. al VI-lea).

[19] Prima lui victorie la un concurs dramatic (534 î.e.n.) e și cea mai veche reprezentație oficială de care pomenește istoria teatrului grec.

[20] Vezi, mai departe, fr. B 11—12.

[21] Aluzia e la faptul că marea popularitate a lui Homer în lumea veche a făcut ca textele *Iliadei* și *Odiseei* să fie copiate și recopiate de nenumărate ori de-a lungul veacurilor.

[22] Pilo Albertelli, *Gli Eleati*, Bari, 1939, p. 38, traduce pe κοπτομένους al originalului prin „si battevano il petto". În realitate, cred că e vorba de o flagelare rituală, deprindere deseori întîlnită în religiile antice de mîntuire şi, în cazul religiei isiace, lămurit atestată de Herodot II, 61 : τύπτονται γὰρ δὴ μετὰ τὴν θυσίην πάντες καὶ πᾶσαι μυριάδες κάρτα πολλαὶ ἀνθρώπων. Τὸν δὲ τύπτονται οὔ μοι ὅσιόν ἐστι λέγειν. Cf. R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, p. 163 ; p. 184.

[23] După Gomperz versul la care face aluzie Aristotel ar fi sunat : εἰκότως μὲν οὐκ ἔφα τόδ', ἀλλ' ἀλαθέως ἔφα : „n-a spus-o cum e verosimil, ci cum e adevărat", formă sub care figurează în culegerea lui Alessandro Olivieri, *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia*, Napoli, 1930, p. 105, no. 259. După Albertelli, p. 38, aluzia ar privi un alt fragment al lui Epicharmos, parafrazat de Aristotel în cartea a XII-a a *Metafizicii* (1086 A 16) şi reconstituit de Crönert precum urmează : ἐκ δὲ μὴ καλῶς ἐχόντων χαλεπὸν ἐστ' εἰπεῖν καλῶς· ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται καὶ τὸ πᾶν καλῶς ἔχον', „din premise neadevărate e greu să scoţi adevărul ; de spus, e spus bine, dar nu se potriveşte în totul" (Olivieri, *Frammenti*, p. 106, no. 261 = Diels, *Fragm. der Vorsokr.*, I, p. 201, no. 14).

[24] Poet şi compozitor din a doua jumătate a secolului al VI-lea.

[25] În starea actuală a cunoştinţelor noastre, Xenofan pare să fi fost primul filosof-poet al Greciei. Cf. W. Jaeger, *Paideia*, p. 230 : „Xenophanes ist Dichter, in ihm ergreift der philosophische Geist Besitz von der Poesie. Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass er beginnt eine Bildungsmacht zu werden, denn die Dichtung bleibt nach wie vor der eigentliche Ausdruck der Bildung der Nation".

[26] Vezi, mai sus, fr. A 1 şi, mai departe, fr. B 11—12.

[27] După textul anonim publicat de Cramer (*Anecd. Oxon.*, IV, 314, 13) un σίλλος era ποίημα λοιδορίαν κατά τινος περιέχον, cu alte cuvinte o parodie sau o compunere satirică. Cf. W. Aly s.v. *Silloi*, R. E., III A, col. 97—98.

[28] *Iliada*, II, 211 şi urm.

[29] Vezi fragmentul precedent şi, mai departe, fr. A 35.

[30] „Harul venit de la divinitate" e tot una cu starea de „entuziasm" ori cu „inspiraţia divină" fără de care reprezentanţii unei poetici mistice foarte populară în lumea veche nu puteau concepe şi explica poezia demnă de acest nume. Cf. Democrit, fr. 19 Diels (cu observaţiile lui A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Pa-

ris, 1934, p. 28 urm.) şi textele platonice citate la D. M. Pippidi, *Formarea ideilor literare în Antichitate*, ed. II, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1972, p. 53 şi urm.

31 „Fără cap" (ἀκέφαλος) era socotit hexametrul numărînd un timp mai puţin în primul picior: o silabă scurtă în locul primei silabe lungi.

32 „Fără coadă" (mai exact, cu coada scurtată: μείουρος) se numea hexametrul terminat nu printr-un spondeu sau troheu, ci printr-un iamb: avînd, prin urmare, o silabă scurtă la cel de al şaselea timp forte.

33 E astăzi îndeobşte admis că tratatul *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, ajuns pînă la noi sub numele lui Aristotel, n-are nimic comun cu întemeietorul Lyceului, şi tot atît de puţin cu Teofrast. Compilaţie tîrzie, valoarea lui pentru reconstituirea sistemului lui Xenofan e considerată nulă de quasi-totalitatea criticilor, cu excepţia lui K. Reinhardt, care, în *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn, 1916), porneşte de la mărturia Anonimului pentru a susţine — împotriva tradiţiei unanime a celor vechi — că Xenofan n-ar fi fost maestrul, ci ucenicul lui Parmenides. Cum s-a observat, cu drept cuvînt, încheierea nu-i valabilă decît pentru învăţătura expusă (şi criticată) în tratatul anonim; pentru cine tăgăduieşte valoarea istorică a acestuia, ea nu prezintă mai multă credibilitate decît amănuntele doctrinei atribuite filosofului din Colofon.

34 În legătură cu acest pasaj, Reinhardt, p. 105, notează: „die dialektische Verwendung der Begriffe ὁμοιον-ἀνόμοιον zur besten eleatischen Schultradition gehört hat", iar ceva mai departe, că substituirea în chestiune se întîlneşte numai *după* Parmenides (p. 106). Precizînd că e vorba de un argument folosit abia de Zenon, Albertelli nu scapă prilejul de a-i obiecta că „se si vuol dare per genuinamente senofanee queste tesi non basta ricacciare idealmente Senofane dopo Parmenide, ma addirittura dopo Zenone!" (p. 47).

35 „Questa negazione e la seguente — observă Albertelli, p. 48 — non solo non sono riferibili a Senofane in quanto derivano dall'esperienza zenoniana (per non dire dal *Parmenide* di Platone), ma contrastano risolutamente, la prima con la testimonianza di Teofrasto sulla sfericità e quindi limitatezza all'uno-tutto-dio di Senofane, la seconda con il fr. 26".

36 Completarea din paranteză e a lui Brandis.

37 Text conjectural (Kranz). Diels citeşte: καὶ ἄλλην οὖν ἀπόφασιν δέξονται τὸ ἄπειρον, εἰ μὴ τὸ πάλαι λεχθέν τι μᾶλλον παρὰ τὸ μὴ ἔχειν ἐστὶν ἅπαν ...

[38] Ἑνίζειν, „a apăra principiul unității, a reduce la unitate", e întrebuințat aci pentru prima și ultima oară într-un text filosofic clasic.

[39] οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν. După cum raportăm pe τούτων la πεπερασμένον — ἄπειρον sau la ἓν κατὰ τὸν λόγον — ἓν κατὰ τὴν ὕλην, înțelesul devine, în primul caz, „nici nu s-a ocupat de mărginire și de nemărginire", iar în cel de-al doilea: „nici nu s-a ocupat de unitatea cerută de rațiune sau de unitatea cerută de materie". Prima interpretare e apărată de Zeller, Burnet, Nestle; cea de-a doua, de Ueberweg, Bonitz, Orvieto, Reinhardt și, acum în urmă, de Albertelli.

[40] Pentru οὐρανός = κόσμος, cf. *De caelo* A 9, 27 b 208: τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν...

[41] „Si trata di una interpretazione neoplatonica che Simplicio sostiene in infiniti luoghi del suo commento; valore storico, naturalmente, zero" (Albertelli, p. 51).

[42] E o chestiune foarte controversată, aceea a izvoarelor paginii aci reproduse. Fără a intra în amănunte, mă mulțumesc să precizez că, în afară de Teofrast, de Nicolae din Damasc și de Alexandros din Afrodisias, citați explicit, Simplicius pare să mai fi folosit și tratatul *De Melisso, Xenophane, Gorgia*, pe care nu-l menționează, dar ale cărui ecouri se recunosc în paragrafele 3—6 (inclusiv). După Tannery, p. 142, „le commentateur n'avait nullement à sa disposition l'ouvrage historique de Théophraste; il le cite d'après Alexandre d'Aphrodisias, qui suit fidèlement le disciple d'Aristote et réfute Nicolas de Damas. Mais en même temps Simplicius a entre les mains le Traité *De Melisso* qu'il attribue à Théophraste ou qu'il croit au moins représenter la doctrine de ce dernier. Il s'imagine donc qu'Alexandre défigure cette doctrine et il essaie de la rétablir avec des interpolations empruntées au Traité *De Melisso*. Les vers de Xénophane qu'il cite proviennent d'ailleurs certainement de Théophraste par Alexandre, et, quoi qu'il en dise, les deux premiers sont absolument contraires à sa thèse, tandis qu'ils justifient parfaitement celle de Théophraste et d'Alexandre en ce qui concerne l'immobilité. Mais il ressort de là même et de la contradiction soulevée par Nicolas de Damas, que pour la limitation et la sphéricité de l'univers, Théophraste n'avait pu, au contraire, trouver un texte de Xénophane qui justifiât sa thèse, mais seulement une expression très vague, comme «semblable dans toutes ses parties» ou bien «égal de tous cotés», où il avait cru voir l'indication de la forme sphérique et par suite de la limitation".

[43] Vezi mai departe, la cap. Parmenides, fr. A 7 (p. 216).

44 „Nel senso che è esente da nascere e perire assoluti" (Albertelli, p. 53).

45 Vezi mai departe, fr. A 34.

46 Vezi mai departe fr. *B 23 și urm.*

47 „Die Angaben über (das jüngere Tertiär von) Syrakus u. Malta nach Pompeckj durchaus glaublich, nicht die über Paros, wo weder δάφνη (Hss.) noch ἀφύη (Gronov.) fossil vorkommen kann; wohl aber sind auf Φάρος (Lessina an der dalmatischen Küste) fossile Fische zahlreich gefunden" (Kranz, în apend. ediției).

48 Citesc ἀφύης cu Gronovius în loc de δάφνης, lecțiunea manuscriselor, adoptată de Diels.

49 Cf. Nicolae din Damasc, citat mai sus, fr. A 31 (8).

50 Albertelli, p. 57: „La concezione formulata qui e nei passi seguenti deriva (come ha dimostrato il Diels, *Berl. Sitz. Ber.*, 1920, p. 6 și urm.) da un fenomeno ottico osservabile dal monte Ida e notato dal contemporaneo di Senofane, Cleostrato" (cf. Teofr., *de signis* 4; Diod. XVII, 7, 5; Pomp. Mela I, 94).

51 Reinhardt, p. 149, n. 2, observă că afirmația e o absurditate: „die allerwenigsten Sterne fangen zugleich mit ihrem Anfange am Himmel zu leuchten an".

52 „Es ist das feierliche Bild des archaischen Symposion, — scrie despre acest poem Werner Jaeger, *Paideia* p. 233, — das noch von tiefernster religiöser Weihe erfüllt ist. Jeder kleine Zug des kultischen Hergangs, auf den des Dichters Auge trifft wird in seiner Schilderung zu höherer Bedeutung geadelt. Das Symposion ist noch die Stätte hoher Überlieferung von den grossen Taten der Götter u. den Vorbildern männlicher Tugend. Da befiehlt Xenophanes zu schweigen von hässlichem Götterzwist u. Kämpfen der Titanen, Giganten u. Kentauren — Erfindungen der Vorzeit, wie andere Sänger sie beim Mahle gerne verherrlichten, vielmehr die Götter zu ehren u. das Gedächtnis der wahren Arete lebendig zu halten. Was er mit der Ehrung der Götter meint, hatte er in anderen Liedern gesagt, wir entnehmen nur dieser Äusserung, dass die Kritik der hergebrachten Göttervorstellung in seinen erhaltenen Gedichten Gelagepoesie war. Sie ist von dem erzieherischen Geist des archaischen Symposion durchdrungen. Mit dem Gedanken der Arete, der dort seine Pflege findet, verbindet sich ihm die neue reinere Gottesverehrung u. die Erkenntnis der ewigen Ordnung im Weltall. Ihm wird die philosophische Wahrheit die Führerin zur wahren menschlichen Arete". Despre acest fragment, mai de curînd

și J. Defradas, *Le banquet de Xénophane*, RÉG, LXXV, 1962, p. 344–365.

[53] Θεόν, la singular. E cunoscut procesul la capătul căruia, din numeroasele manifestări ale divinului în natură, oglindite de religia cea mai veche a grecilor, avea să se desprindă imaginea unui zeu înzestrat cu atributele atotputerniciei și unicității, a unei divinități prevăzătoare și drepte, străină de antropomorfismul vulgar. Acest proces s-a săvîrșit în bună parte în Ionia, de unde se trăgea Xenofan, și, în elaborarea lui, înaintea filosofului nostru, un rol hotărîtor avusese Hesiod, el insuși originar dintr-un port al Eoliei. „Dans la pensée discursive, — notează în această ordine de idei un mare elenist al vremii noastre, — l'école des Eléates a fait le travail correspondant: elle aboutit à la conclusion que l'unité existe mais comme un trait imprédicable, privé de toute qualité et de toute activité. Pour l'homme qui pense, la question est ainsi écartée de savoir si la religion grecque est monothéiste ou polythéiste" (Th. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, tr. d'Alfred Fichelle, Paris, 1926, p. 126).

[54] Εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις. „Wer den Dichter kannte, — scrie despre acest vers Reinhardt, p. 127, — kannte auch seine Rügelieder auf die Unvernunft der Sage u. des volkstümlichen Götterglaubens, wusste, wie er über all jene Geschichten dachte, ... u. worauf die Mahnung zielte".

[55] Προχειρότερον. Diels-Kranz traduc: „denn dies zu erbitten, ist ja das Gemässere (das uns näher Angehende)"; Nestle (*Philol.*, XXI, 1908, p. 532), mai mult parafrazînd: „denn dies — eben das Recht handeln — liegt höher, ist wichtiger als die Glücksgütter nämlich, die für gewöhnlich den Gegenstand des Gebets bilden"; în sfîrșit Fraccaroli (*Lirici greci. Elegia e Giambo*, Torino, 1923, p. 142): „Questa è la prece che vien più spontanea ...".

[56] Pentru ἀρετή în înțelesul nou în care e predicată de Xenofan, vezi fragmentul B 2 și rîndurile lui W. Jaeger reproduse mai sus, la nota 52.

[57] „Man wird sich, zumal wenn man das Ganze liest, des Eindrucks kaum erwehren können, dass der Dichter selber sich in Szene setze" — observă despre acest text Reinhardt, p. 134. Și adaugă: „Die Behauptung der eigenen Würde und damit verbunden die abschätzigen Seitenblicke auf die Ehre der andern müssen in der Tat recht wesentliche Züge dieser heftigen Persönlichkeit gewesen sein" (p. 135).

[58] Πυκτοσύνη. Cuvîntul se întîlnește aici pentru întîia oară într-un text grec.

[59] Ῥώμης γὰρ ἀμείνων ἀνδρῶν ἠδ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη. Versuri îndelung discutate pentru înțelesul dat termenului σοφίη. Pentru Reinhardt, „die σοφία auf die seit Alters jeder Μουσῶν θεράπων und so auch der Rhapsode seinen Anspruch hatte, hat sich bei Xenophanes mit einem neuen Inhalte erfüllt, und dieser Inhalt überrascht durch seine Mannigfaltigkeit. Politik, Ethik, Theologie, Naturphilosophie, beinahe alle Fächer, die ... später die Sophistik umfasst, finden sich in ihr vorgebildet" (p. 139—140). Într-un sens analog, noua formă de ἀρετή propovăduită de Xenofan ar fi fost, după Werner Jaeger, *cultura spiritului*. „Mit dieser Stufe — scrie el — hat die Entwicklung des politischen Aretebegriffs ihr Ziel erreicht: Tapferkeit, Besonnenheit u. Gerechtigkeit, endlich die Weisheit — das sind die Eigenschaften, die noch für Plato der Innbegriff der bürgerlichen Arete sind. In der Elegie des Xenophanes meldet die neue «Geistestugend» der ἀρετή, die in der philosophischen Ethik eine so grosse Rolle spielen sollte, zum ersten mal ihre Forderung an. Die Philosophie hat ihre Bedeutung für den Menschen, das heisst für die Polis entdeckt. Der Schritt von der reinen Anschauung der Wahrheit zum Anspruch auf die Kritik u. Führung des menschlichen Lebens ist getan" (*Paideia* p. 235—236). Altfel C. M. Bowra (*Xenophanes and the Olympic Games*, „Amer. Journ. of Philology", *LIX, 1938*, p. *257* și urm.), care crede că prin σοφία, Xenofan ar fi înțeles propria-i poezie filosofico-didactică. Cf. și B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin, 1924.

[60] Cu această lipsă de prețuire pentru „virtutea" agonală, din partea lui Xenofan, compară cuvintele puse de Platon în gura lui Socrate (*Apolog.* 36 D): „Este desigur mult mai însemnat dacă cineva dintre voi ar fi cîștigat premiul la jocurile olimpice, cu un cal, cu o pereche, sau cu carul cel mare; un astfel de premiu vă dă o spoială de fericire, nu însă fericirea pe care v-o dau eu" (trad. Cezar Papacostea).

[61] Asupra legăturilor grecilor de pe coasta Asiei Mici cu statele din interior și în special cu Lydia, vezi G. Radet, *La Lydie et le monde grec aux temps des Mermnades*, Paris, 1892; D. G. Hogarth, *Ionia and the East*, Oxford, 1909; R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Paris, 1930; G. L. Huxley, *op. cit.*, p. 109—122.

[62] Amănunte despre viața politică a Colofonului, înainte de cucerirea cetății de lydieni, ne oferă Aristotel, *Pol.* VI, 3, 8.

[63] Cf. Theognis 1103: Ὕβρις καὶ Μάγνητας ἀπώλεσε καὶ Κολοφῶνα καὶ Σμύρνην. Πάντως, Κύρνε, καὶ ὔμμ' ἀπολεῖ ...

[64] Ultimele date asupra originii și dezvoltării monedei, la G. H. Hill, *Coinage from its origin to the Persian war*, în *Cambridge Ancient History*, IV, p. 124 și urm.

[65] Asupra deosebirii dintre ἐλλαδικός și ἐλληνικός, Dittenberg, „Hermes", XLI, 1906, p. 209.

[66] Cum relevă Albertelli, Diogenes e victima unei confuzii: „l'argomento dei versi che seguono è certo la transmigrazione delle anime ... ma non si tratta affato della transmigrazione dell'anima di Pitagora" (p. 66, n. 1).

[67] „Das Hundgeheul als traute Freundesstimme, das tiefinnerliche Mitleid und die ganze, so sparsam und doch so sicher karikierte Erhabenheit des Grossen Wundermannes ist unübertrefflich" (Reinhardt, p. 141).

[68] Cf. Hesiod, *Theog.* 173 și urm.

[69] Homer, *Iliada* XIV, 204.

[70] Cf. Aristotel, *Pol.* I, 1, 7: „după cum oamenii își reprezintă chipurile zeilor asemenea lor, tot astfel își reprezintă și viețile zeilor ..."

[71] „Il semble que cette pensée si libre, devant qui ne trouvent grâce ni les théologiens, ni les physiciens, ni non plus les mystiques, doive aboutir à un probabilisme sceptique, — observă P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 274—275, — quand soudain se produit la première péripétie philosophique que nous rencontrions: c'est la connaissance même de la relativité des représentations humaines qui révèle à Xénophane l'absolue transcendance d'une ontologie métaphysique. Les dieux nègres des Ethiopiens, les dieux roux aux yeux bleus des Thraces lui font imaginer les formes que les boeufs, les chevaux, les lions prêteraient à leurs dieux, s'ils pouvaient peindre et sculpter. Ce ne sont pas seulement les formes humaines, ce sont toutes celles que leur prêtent les hommes qu'il refuse d'attribuer aux dieux...".

[72] Xenofan adoptă aci o atitudine potrivnică opiniei tradiționale, după care omenirea ar fi avut parte la început de o „vîrstă de aur", urmată în curgerea timpului de alte „vîrste", mereu mai rele (cf. Hesiod, *Munci și Zile*, 109—201). În urma lui, părerea că civilizația reprezintă o cucerire trudnică și înceată avea să fie exprimată, între alții, de Esch., *Prometh.* 447—468; Sof., *Antig.* 332—364; Eurip., *Suppl.* 201—213; Platon, *Protag.* 320 C — 322 D.

[73] „Quella di Senofane — relevă cu dreptate Albertelli — non poteva certo essere ammirazione, ma meraviglia soffusa di ironia, dato che le sue concezioni escludevano assolutamente la possibilità di previsioni astronomiche" (p. 70).

[74] În 540 î.e.n., după toate probabilitățile, cînd patria filosofului a fost supusă de Harpagos.

[75] „Pour preciser ses idées, — scrie P.-M. Schuhl, într-o carte pe care am mai citat-o, — il paraît avoir approfondi ce qui n'était encore contenu qu'en germe dans la physique milésienne, et c'est ce qui donne la clé des difficultés soulevées par ceux qui se demandent si sa doctrine est un deisme ou un panthéisme, tout comme le fragment que nous venons de citer, où l'expression même nous rend sensible la difficulté de passer du polythéisme au monotheisme, répond à la question de savoir s'il faut l'appeler monothéiste ou polythéiste : ce que l'on trouve chez lui, c'est précisément le déisme en train de se dégager à la fois du polythéisme d'une part, du naturalisme de l'autre, de sorte que toute tentative pour l'enfermer dans une de ces catégories est forcément vouée à l'échec" (p. 275).

[76] „In generale vedo in questo frammento e nel seguente soltanto la polemica contro concezioni antropomorfiche che attribuivano organi veri e propri agli dèi. Non posso quindi sottoscrivere all'interpretazione del Capelle che vede qui l'affermazione che Dio e *ganz Geist*; la distinzione tra materiale e spirituale puo essere rintracciata solo negli ulteriori sviluppi dell'Eleatismo" (Albertelli, p. 72).

[77] Πάντα κραδαίνει. Calogero, în *Encicl. Ital.*, s.v. *Senofane* propune să se citească κραίνει : „săvîrșește". Ideea unei minți cîrmuitoare a Universului, reluată și dezvoltată de Anaxagoras (fr. B 12), îmbracă, cu Herodot, caracterul unei providențe divine, care veghează asupra desfășurării fenomenelor din natură (III, 108).

[78] „Dass Gott nicht bald hierhin bald dorthin gehen dürfe, weil das dem Begriffe der göttlichen Allmacht und Allgegenwart widerspreche, — scrie despre aceste versuri Reinhardt, punîndu-le în nemijlocită legătură cu fr. precedent, — ... das alles sind Vorstellungen, die sich aus dem Theismus leicht erklären und sich überall wiederfinden, wo ein solcher Glaube auftritt. Aber warum in aller Welt soll dieser Gott ewig an demselben Flecke bleiben und sich nicht rühren können? Reimt sich das mit seiner Allmacht? Und wo bleiben hier die Parallelen anderer Religionen? Ich wüsste keine einzige zu nennen, aber wohl weiss ich eine, aus der Spekulation, der eleatischen Seinslehre: denn der Ausdruck ἐν ταὐτῷ μένειν erscheint als regelrechtes Schulwort bei Parmenides, ja, ... er steht auch hier wieder verbunden mit dem μὴ κινεῖσθαι" (p. 112—114; cf. Parm., fr. B 8, 22—26).

[79] „L'espressione ἐς ἄπειρον deve tradursi «indefinitamente» ... se non si vuole urtare irrimediabilmente contro la fondatissima tradizione che pone il dio-mondo di Senofane come limitato e sferico" (Albertelli, p. 73). Cf. totuşi Reinhardt, p. 146—147: „Hier hat Xenophanes sich erlaubt, was sich kein griechischer Philosoph seit Thales mehr erlauben durfte: er hat es fertig gebracht, die Kugelform des Himmels und der Welt und damit den Zusammenhang der Sternbewegungen rundweg zu leugen. Damit war das fruchtbarste Problem aller seitherigen Naturerklärung auf die Seite geräumt, mit einer Unbekümmertheit, die schwerlich ahnen mochte, was es hier zu fragen und zu lösen gab; die Erde schien unendlich, in die Tiefe wie in die Weite gemessen, ebenso unendlich wie der Himmel, der sich über ihr wölbt. Und was ihn zu diesem Schritt verführt hat, ist derselbe selbstgewisse kritische Geist, derselbe Glaube an den Augenschein und an die Richtigkeit gesunden Gefühls, gesunden Menschenverstands gewesen, die ihm bei der Bekämpfung der Volksgötter und des Athletenwesens so erfolgreich beigestanden haben".

[80] Cum bine notează Albertelli, e vorba despre o concepţie foarte răspîndită printre primitivi. Dintre gînditorii greci care au profesat idei analoge se pot cita Anaximandros (fr. A 30), Empedocles (fr. A 72), Democrit (fr. A 130), Archelaos (fr. A 1).

[81] Αἰθήρ. „Das ist ein anderes Element als die Luft, die Atmosphäre... Daher bleibt es unzureichend, wenn wir αἰθήρ nur mit Luft oder Himmel widergeben können; manchmal ist er der Etymologie nach «Feuer»" (Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I, 138, citat la Albertelli, p. 74).

[82] Vezi mai sus nota 80.

[83] Τὸ σαφές. Albertelli traduce: „il certo". Diels-Kranz, „das Genaue".

[84] τετελεσμένον. Diels-Kranz: „ein Vollendetes auszusprechen"; Albertelli: „dire una cosa reale".

[85] δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται. Cf. Wilamowitz, „Hermes", XXVI, 1891, p. 280: „an allen Annahmen ist befestigt, bleibt ein Meinen, Glauben, etwas Subjektives".

[86] Cf. Lucr., *De rer. nat.* I, 349—350.

PARMENIDES DIN ELEA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut în jurul anului 540 î.e.n. la Elea, colonie ionică din sudul Italiei (Lucania). Înstărit, de origine nobilă, s-a bucurat de un mare prestigiu în cetatea sa natală, unde a jucat și un anumit rol politic și unde ar fi dat legi. Se crede că a venit în Grecia, la Atena, însoțit de Zenon, cu prilejul sărbătorii Panateneelor, prilej de a lua contact cu filosofii și sofiștii atenieni. Unii afirmă că ar fi fost elev al lui Xenofan, de asemenea, potrivit mărturiilor unor doxografi, membru al unei comunități pythagorice. Indiferent de raporturile sale cu Xenofan, Parmenides rămîne una din personalitățile de remarcabilă originalitate ale filosofiei grecești, adevăratul întemeietor al eleatismului *ca sistem*. Asemenea lui Xenofan, concepțiile și le-a expus în versuri, într-un poem filosofic care purta același titlu cu poemul similar scris de Empedocles, *Peri physeos (Despre natură)*. Prima parte a poemului, din care s-au păstrat c. 80 de versuri, trata despre adevăr și real; partea a doua, din care au rămas c. 40 de versuri, trata despre opiniile oamenilor.

Raporturile sale cu pythagoricii reprezintă o mărturie a înclinării sale proaristocratice.

A murit spre sfîrșitul primelor decade ale sec. al V-lea î.e.n.

PARMENIDES DIN ELEA

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 21—23 (21) Auditor al lui Xenofan a fost Parmenides[1], fiul lui Pyres, din Elea[2] (Teofrast, în *Prescurtare* [= *Phys. opin.* fr. 6 a, D. 482, 14], pretinde că l-ar fi ascultat pe Anaximandros). Dar și de l-a ascultat pe Xenofan, învățătura nu i-a urmat-o[3]. După spusa lui Sotion, a fost prieten și cu Ameinias, fiul lui Diochaites, pythagoricul, om sărac, dar distins. De aceea i-a și urmat învățătura și, după moarte, i-a ridicat o capelă, — de neamul lui fiind nobil și bogat. Către viața contemplativă[4] s-a îndreptat sub înrîurirea lui Ameinias, nu a lui Xenofan.

Parmenides, cel dintîi, a arătat că pămîntul e sferic[5] și așezat în mijlocul Universului; că elementele primordiale sînt două — focul și pămîntul — și că unul îndeplinește funcțiunea de creator, iar celălalt de materie; (22) că, dintru început, oamenii s-au născut din nămol[6] și că în ei[7] se întîlnesc caldul și recele, din care toate sînt alcătuite. (Mai spunea iarăși) că sufletul și inteligența sînt unul și același lucru, cum amintește și Teofrast în cărțile-i de *Fizică* [fr. 6 a, D. 483, 2], unde înșiră mai mult sau mai puțin părerile tuturor. Despre filosofie zicea că e de două feluri: una, după adevăr, alta, după părere. De aceea și spune undeva: „trebuie să te pătrunzi..." [B 1, 28—30]. El însuși își înfățișează învățătura în versuri, ca Hesiod și Xenofan și Empedocles. Criteriul adevărului era pentru el rațiunea; despre senzații zicea că-s înșelătoare. Chiar

și spune: „nici deprindere..." (B 7, 3–5). (23) De aceea și Timon zice despre el [fr. 44 D.]:

Tăria singuratică a lui Parmenides cel cu gînduri mărețe, care a abătut cugetele de la înșelăciunea închipuirilor.

În cinstea lui a scris și Platon dialogul intitulat *Parmenides* sau *Despre idei*. Înflorea către cea de-a 69-a olimpiadă 504–501 î.e.n.]. Pare să fi fost cel dintîi[8] care a observat că luceafărul de zi și luceafărul de seară sînt unul și același, după spusele lui Favorinus în cartea a V-a a *Memorabilelor*; alții cred că Pythagoras, dar Callimachos pretinde că poemul n-ar fi de el. Se mai zice că ar fi dat și legi concetățenilor săi, după afirmația lui Speusippos[9] în cartea *Despre filosofi*, și că cel dintîi ar fi pus în discuție raționamentul lui Achille, cum spune Favorinus în *Istoria Generală* [fr. 14, FGH III, 579]. A mai fost și un alt Parmenides, retor, care a scris lucrări de specialitate.

2. LEX. SUDA Parmenides, fiul lui Pyres, filosof eleat, elev al lui Xenofan din Colofon; după Teofrast, al lui Anaximandros din Milet[10]. A avut ca elevi pe Empedocles, filosof și medic, și pe Zenon din Elea. A scris despre natură, în versuri, și alte lucrări în proză[11], amintite de Platon [*Soph*. 237 A. Cf. B 7].

3. DIOG. LAËRT. II, 3. Anaximenes din Milet, fiul lui Eurystratos, auditor al lui Anaximandros; unii pretind că l-ar fi ascultat și pe Parmenides[12].

4. IAMBLICHOS, *Vita Pyth*. 166 [din Nicomachos] ... cîți vorbesc în vreun fel de științele naturii sînt de acord să pomenească în primul rînd pe Empedocles și pe Parmenides eleatul. PROCLOS, *In Parmen*. I, p. 619, 4 (Cousin, Paris, 1864). În timpul sărbătorii de care a fost vorba au sosit la Atena Parmenides și Zenon — unul învățător, altul învățăcel — amîndoi eleați, și nu numai atît, dar și membri ai școlii pythagorice, cum o spune undeva Nicomachos[13]. PHOTIOS, *Bibl*., c. 249 (*Vita Pyth*.) p. 439 A 36 ... pe eleații Zenon și Parmenides: și aceștia adepți ai învățăturii pythagorice.

5. PLATON, *Theaet.* 183 E. Mie *(vorbește Socrate)*, Parmenides îmi apare, cum zice Homer, totodată venerabil și temut; am putut într-adevăr să-l cunosc — cînd eram tînăr tare, iar el tare bătrîn — și mi s-a părut înzestrat cu o profunzime cu totul neobișnuită. *Sophist.* 217 C. Pe calea întrebărilor, de care se slujea și Parmenides în frumoasele-i demonstrații, cum am avut prilejul să văd într-o vreme cînd eram tînăr, iar el foarte bătrîn. *Parm.* 127 A. Zicea dar Antiphon că Pythodoros ar fi povestit cum au venit odată, la sărbătoarea Marilor Panatenee, Zenon și Parmenides; Parmenides, destul de bătrîn și cărunt tare, — dar distins la înfățișare, — cam de vreo șaizeci și cinci de ani; Zenon, care atunci se apropia de patruzeci, bine făcut și plăcut la vedere[14]: se zicea de el că ar fi fost iubitul lui Parmenides. Spunea că au tras la Pythodoros, dincolo de ziduri, în părțile Ceramicului[15]. Acolo au venit Socrate și, cu el, alții mulți, doritori să ia cunoștință de scrisele lui Zenon, atunci pentru întîia oară aduse la Atena; Socrate ar fi fost pe vremea aceea foarte tînăr (cf. com. lui *Procl.* la acest loc, p. 684, 21). ATHEN. XI, 505 F. Abia dacă vîrsta îngăduie ca platonicul Socrate să fi stat de vorbă cu Parmenides, necum să fi ascultat ori purtat cu el discuții ca acelea. Ce e însă mai grav și mai neadevărat decît toate e cînd, fără nici o nevoie, pretinde că Zenon, concetățeanul lui Parmenides, ar fi fost iubitul acestuia. [MACROB., *Sat.* I, 1, 5]. DIOG. LAËRT. IX, 25. Zenon din Elea. Despre acesta, în *Cronica* sa [FGrHist. 244, F, 30, II, 1028], Apollodoros pretinde că ar fi fost fecior al lui Teleutagoras, adoptat de Parmenides... Zenon a urmat învățătura lui Parmenides și a fost iubitul lui.

6. ARISTOTEL, *Metaph.* A 5, 986 b 22. Se zice că Parmenides ar fi fost elevul acestuia [al lui Xenofan; cf. Xenof., fr. A 30].

7. ALEX., *In Metaph.* A 3, 984 b 3, p. 31, 7 Hayd. Despre Parmenides și doctrina sa, Teofrast scrie și el în prima din cărțile *Despre natură* (fr. 6 D. 482, 5): „venit în urma lui[16] [*e vorba de Xenofan*], Parmenides, fiul lui Pyres, eleatul, a umblat pe amîndouă aceste căi. Într-adevăr,

nu se mulțumește să susțină că Totul e veşnic, dar încearcă să dea și un început celor existente, fireşte considerînd problema din puncte de vedere diferite: potrivit adevărului, susținînd că Totul e Unu, increat și sferic, potrivit părerii celor *mulți*, admițînd două principii susceptibile să explice originea fenomenelor, — focul și pămîntul, — unul ca materie, altul ca pricină și agent". SIMPL., *Phys.* 22, 27 ... Xenofan din Colofon, învățătorul lui Parmenides [după Teofrast].

8. SIMPL., *Phys.* 28, 4 [Theophr., *Phys. opin.* fr. 8, D. 483, 11]. Leucippos eleatul sau milesianul (informațiile despre el sînt în amîndouă felurile), măcar că s-a împărtășit din învățătura lui Parmenides, n-a urmat în metafizică calea acestuia şi pe a lui Xenofan, ci, pe cît se pare, o cale opusă. Într-adevăr, cîtă vreme cei doi gîndeau că Totul e Unu, nemișcat, increat și mărginit, şi erau de acord că neființa nu poate fi nici măcar obiect de cercetare, el postula existența atomilor, elemente infinite la număr și în veșnică mișcare.

9. DIOG. LAËRT. VIII, 55. Teofrast [*Phys. op.*, fr. 3 D. 477] spune despre el [e vorba de Empedocles] că ar fi fost emul al lui Parmenides şi imitator al acestuia în compunerile lui poetice; se ştie, într-adevăr, că şi el şi-a expus în versuri învățătura despre natură.

10. SIMPL., *Phys.* 25, 19. Empedocles din Agrigent, care a trăit nu mult după Anaxagoras, a fost emulul şi apropiatul lui Parmenides, şi încă şi mai mult al pythagoreilor[17] [din Teofrast, cf. fr. 9].

11. EUSEB., *Chron.*: a) Hieronymos, Empedocles şi Parmenides, filosofi ai naturii, ajung la notorietate [*la anul de la Abraham 1561: versiunea armeană olimpiada 81, 1* (456 î.e.n.)]: b) în vremea aceea se fac cunoscuți Democrit din Abdera, filosof naturalist, apoi filosofii Empedocles din Agrigent, Zenon și Parmenides și Hippocrates din Cos [*Hieronym vers. arm. la anul de la Abraham 1581* (*436 î.e.n.*)]. Cf. CHRONIC. HENZEN [*Inscr. Siciliae et Italiae* (*IG XIV*) *1297, 30*], *între Xerxes și războiul peloponesiac*;

anul nu se poate citi: de cînd au trăit filosoful Socrate și Heraclit din Efes și Anaxagoras și Parmenides și Zenon, ani . . .

12. STRABON VI, 1, p. 252. După ce cotești, urmează îndată un alt golf cu un oraș căruia foceenii, care l-au întemeiat, îi zic Iele, alții Ele, după numele unui izvor, iar contemporanii Elea, de unde sînt de fel pythagoricii Parmenides și Zenon. Mulțumită lor, și chiar și înainte, orașul pare să fi fost bine cîrmuit [cf. A 1]. PLUTARCH., *Adv. Col.* 32, p. 1126 A. Parmenides și-a rînduit patria cu legi atît de bune, încît pînă la o vreme, în fiece an, cetățenii jurau să păstreze legile lui Parmenides.

Poezia (cf. fr. A 1, 2)

13. DIOG. LAËRT. I, 16. Alții [*au lăsat după ei*] cîte o singură operă: Melissos, Parmenides, Anaxagoras.

14. SIMPL., *De caelo* 556, 25 . . . sau pentru că și Melissos și Parmenides și-au intitulat operele *Despre natură*. . . Totuși, în aceste opere, n-au tratat numai despre lucrurile supranaturale, ci și despre cele din natură, motiv pentru care poate nici n-au șovăit să le intituleze *Despre natură*.

15. PLUTARCH., *Quomodo adul. poet. aud. deb.* 2, p. 16 C. Poemele lui Empedocles și Parmenides, ori *Cartea Fiarelor* a lui Nikandros[18], ori *Povețele* lui Theognis sînt compuneri ce împrumută de la poezie metrul și gravitatea, pentru a evita exprimarea în proză[19] [cf. Plut., *De Pythiae oraculis* 15, 402 E].

16. PLUTARCH., *De audiendo* 13, p. 45 A. Lui Archilochos i s-ar putea imputa subiectul, lui Parmenides versificația, lui Phokylides vulgaritatea, lui Euripide prolixitatea, lui Sofocle inegalitatea. . . [Cf. Xenof., fr. A 25].

17. PROCL., *In Tim.* I, 345, 12 Diehl. Parmenides, cu toate că obscur din pricina întrebuințării versului, susține și el aceleași lucruri. . .

18. PROCL., *In Parm.* I, p. 665, 17 ... Parmenides însuși în poemul lui. Deși obligat de forma poetică adoptată să întrebuințeze metafore, figuri de stil și „tropi", și-a ales totuși un mod de expunere neîmpodobit, simplu și pur. Dovadă următoarele pasaje (*se citează* B 8, 25.5.44.45) și oricare altul la fel; așa că expunerea e mai curînd a unei compuneri în proză decît a unei poezii.

19. SIMPL., *Phys.* 36, 25. De vreme ce vom avea prilejul să-l ascultăm pe Aristotel respingînd doctrinele primilor filosofi, lucru pe care înaintea lui pare să-l fi făcut Platon și, înaintea amîndorura, Parmenides și Xenofan, trebuie avut în vedere că, de dragul unor ascultători superficiali, aceștia resping ceea ce pare absurd în teoriile înaintașilor, știut fiind că cei vechi obișnuiau să-și expună învățătura în chip enigmatic.

20. SIMPL., *Phys.* 146, 29. Dacă [despre ființa unică zice că e „asemenea massei bine rotunjite a sferei"] (B 8 43) nu-i cazul să ne mirăm: [forma poetică îl face să folosească și cîte o imagine mitică] E poate vreo deosebire între a te exprima astfel sau a vorbi ca Orfeu (fr. 70, 2 Kern) de „oul imaculat"? — MENANDER [mai curînd GENETHLIOS], *Rhet.* I, 2, 2 (*cînturi*) despre natură, ca acele compuse de Parmenides, Empedocles și cei din preajma lor. *Ibid.* I, 5, 2 (*cînturi*) de felul acesta avem atunci cînd, înălțînd un imn lui Apollon, zicem de el că e soarele și vorbim de natura soarelui; sau despre Hera, că e aerul, sau de Zeus că e dogoarea. Asemenea cînturi țin de știința naturii. De modul acesta de exprimare se slujesc mai ales Parmenides și Empedocles ... Căci Parmenides și Empedocles răstălmăcesc, Platon amintește în cîteva cuvinte.

21. SIMPL., *Phys.* 144, 25. De nu m-aș teme să apar pisălog, bucuros aș reproduce, între aceste însemnări versurile nu prea numeroase ale lui Parmenides despre Ființa unică, atît pentru întărirea celor spuse de mine, cît și pentru raritatea operei parmenidiene[20].

Învățătura [cf. fr. A 1, 7, 8]

PHILOP., *In Phys.* 65, 23 Vit. Se zice că acesta [Aristotel] ar fi scris o carte despre doctrina lui Parmenides.

22. PLUT., *Stromat.* 5 (EUS., *P.E.* I, 8, 5, D. 580). Parmenides eleatul, tovarăș al lui Xenofan, pe de o parte și-a însușit învățăturile acestuia, pe de alta a susținut și o atitudine contrară. Arată, într-adevăr, că, după adevărata fire a lucrurilor, Totul e veșnic și nemișcat, „Unu, singur existent ... și increat" (B 8, 4) și că devenirea ar fi de domeniul celor ce par a exista după o falsă credință. Exclude senzațiile din domeniul adevărului. Pretinde că, dacă mai există ceva afară de ființă, nu poate fi ființă, și că neființa e cu totul inexistentă. În felul acesta ajunge să proclame ființa ca increată. Mai spune apoi că pămîntul ar fi luat naștere pe urma precipitării elementului dens [din Theophr., *Phys. opin.*, ca mai jos, fr. 23, 28 și urm.].

23. HIPPOL., *Ref.* I, 11 (D. 564 W. 16). (1) Doar și Parmenides afirmă despre Tot că ar fi Unu, veșnic, nenăscut și sferic, fără să se abată de la părerea celor mulți, potrivit căreia focul și pămîntul sînt principiile a tot ce există, — pămîntul materie, iar focul cauză și agent. Mai zicea că lumea e sortită pieirii; n-a lămurit însă în ce chip. (2) Tot el a spus că Totul e veșnic, increat, sferic și omogen, — lipsit de spațiu înlăuntru-i, — apoi nemișcat și mărginit.

24. ARISTOTEL, *Metaph.* A, 5, 986 b 18. Parmenides pare să fi ajuns la concepția unității potrivit rațiunii[21]. — b 27 ... Parmenides pare a vorbi cu o viziune oarecum mai limpede a lucrurilor. Într-adevăr, pornind de la ideea că — în afara ființei — neființa nu-i nimic, ajunge să creadă în chip necesar că ființa e una și altceva nimic... Constrîns să țină însă seamă de aparențe și să admită că unitatea există după rațiune, iar pluralitatea după datele simțurilor, e adus să susțină existența a două cauze și a două principii, caldul și recele, — cum s-ar zice focul și pămîntul. Din acestea, caldul îl pune în rîndul ființei, pe celălalt în rîndul neființei. Γ, 5, 1010 a 1. Aceștia căutau

adevărul în privința celor existente, dar ca existente admiteau numai pe cele sensibile.

25. ARISTOTEL, *De caelo* Γ, 1, 298 b 14. Dintre ei, unii tăgăduiesc cu totul naşterea şi pieirea; susţin, într-adevăr, că, din cîte există, nimic nu se naşte şi nimic nu piere, — ci numai ni se pare, — cum fac adepții lui Melissos şi ai lui Parmenides, care, și de vorbesc cu rost în alte privinţe, n-o fac, trebuie să credem, ca naturalişti, de vreme ce a pretinde că unele ființe ar fi nenăscute și cu totul nemișcate ține de o mentalitate alta decît a naturalistului și anterioară ei.

De gen. et corr. A, 8, 325 a 13. Pornind de la un fel de judecată ce nu ține seamă de senzaţie şi o dispreţuieşte, cu convingerea că cea care trebuie urmată e raţiunea, unii (filosofi) susţin că Totul e Unu, nemișcat și nemărginit, — pentru că o margine s-ar mărgini cu vidul. În felul acesta, și pentru astfel de considerații, s-au exprimat unii despre adevăr. Şi, nici vorbă, potrivit desfăşurării raţionamentului, lucrurile ar putea părea aşa; ţinînd însă seamă de lucruri, a crede astfel e aproape o nebunie. (Philopon în acest punct, 157, 27: „mustră pe adepții lui Parmenides pentru că socoteau că nu trebuie ţinut seamă cîtuşi de puţin de evidența lucrurilor, ci numai de înlănțuirea argumentelor").

26. PLATON, *Theaet.* 181 A. Iar de ni se va părea că e mai mult adevăr în spusele celor pentru care Totul stă în loc, vom trece de partea lor, părăsind pe cei ce pun în mișcare pînă și lucrurile nemișcate. SEXT., *Adv. math.* X, 46. Pretind că nu există (mișcare) adepţii lui Parmenides și ai lui Melissos, pe care Aristotel *(într-unul din dialogii săi, referindu-se la pasajul abia citat din „Theaitetos")* îi numește στασιώτας și ἀφυσίκους: στασιώτας de la στάσις („oprire în loc"), ἀφυσίκους de la faptul că începutul mișcării e natura (φύσις) împotriva căreia s-au ridicat pretinzînd că nimic nu se mișcă.

27. ARISTOTEL, *Phys.* III, 6, 207 a 9. Într-adevăr, aşa se defineşte totul: ceva din care nimic nu lipseşte, cum

ar fi un om întreg sau o ladă întreagă. Şi anume atît cînd e vorba de obiecte particulare, cît şi în înţelesul absolut al cuvîntului: acel „tot", bunăoară, în afară de care nu există nimic: căci lucrul din care ceva există de sine-stătător nu-i tot, orice ar fi acest ceva. „Tot", iarăşi, şi „complet" sînt ori unul şi acelaşi lucru, ori foarte apropiate ca înţeles. Intr-adevăr, nimic nu-i complet, ce nu-i sfîrşit: iar sfîrşit înseamnează margine. Iată de ce trebuie să credem că Parmenides a grăit mai bine decît Melissos: pentru acesta nemărginitul e una cu totul, pentru celălalt totul e mărginit, „deopotrivă cumpănit faţă de mijloc" (B 8, 44).

28. SIMPL., *Phys.* 115, 11 După spusa lui Alexandros, raţionamentul lui Parmenides e redat de Teofrast în această formă, în cea dintîi carte a *Istoriei Naturale* [*Phys. op.* 7, D. 483]: „ce-i afară de fiinţă e nefiinţă; nefiinţa nu e nimic, fiinţa e dar una"; iar de Eudemos: „ce-i afară de fiinţă e nefiinţă, despre fiinţă se vorbeşte la singular, fiinţa e dar una". Dacă Eudemos a scris lucrul acesta lămurit în vreun alt loc, n-aş putea spune; în *Fizică* [fr. 11 Sp.] scrie însă despre Parmenides cele ce urmează, din care ar fi poate cu putinţă să se scoată formula amintită: „Parmenides nu pare a fi dovedit că fiinţa e una, — chiar admiţînd cu el că despre fiinţă se vorbeşte la singular, — ci numai că unic e ceea ce se spune despre fiece lucru sub raportul naturii lui: bunăoară, în cazul oamenilor, omul. Astfel, dacă am considera predicatul fiecărui lucru în parte, am găsi că una şi aceeaşi e în toate ideea fiinţei, aşa cum, la animale, una şi aceeaşi e ideea de animal. După cum, prin urmare, dacă toate fiinţele ar fi frumoase şi nu s-ar găsi nimic care să nu fie frumos, s-ar chema că frumoase sînt toate, dar nu şi că frumosul e unu, ci multiplu (putînd fi frumoasă o culoare, o deprindere sau orice altceva), tot astfel despre lucrurile toate se va putea spune că au fiinţă, dar nu una şi aceeaşi fiinţă: căci una e apa şi alta e focul. Că Parmenides a urmat un raţionament nevrednic de crezare şi s-a lăsat amăgit de el, nimeni nu trebuie să se mire, cîtă vreme lucrurile acestea nu erau încă bine lămurite (nu se ajunsese să se vorbească de pluralitate, — Platon

fiind cel dintîi care a introdus ideea dualității, — nici de esență, nici de accident) : tocmai ceea ce pare să-l fi indus în eroare. Asemenea probleme, ca și arta raționamentului, au ajuns a fi gîndite teoretic abia după multe afirmații și contraziceri : nimeni, într-adevăr, n-ar mai fi admis ceva care, logic, nu i s-ar fi părut necesar. Cei vechi, în schimb, afirmau fără să și dovedească".

29. AËT. I, 24, 1 (D. 320). Parmenides și Melissos suprimau naşterea și pieirea, întrucît credeau că totul e nemișcat.

30. AMMON., *De interpr.*, p. 133, 16 Busse. În primul rînd, așa cum ne-a învățat *Timaios* [p. 27 C] și cum arată și Aristotel, vorbind despre divinitate[22], iar înaintea tuturor Parmenides, — nu numai al lui Platon [p. 137 A], dar și acel al propriilor sale versuri, — nu există pentru zei trecut și viitor, de vreme ce nici unul din acestea n-are ființă (unul nu mai e, altul nu-i încă ; unul e schimbare săvîrșită, altul ce va să vie) : ceea ce face că asemenea concepte nu se potrivesc celor ce există cu adevărat și nu admit nici măcar ideea unei schimbări[23].

31. AËT. I, 7, 26 (D. 303) Parmenides zice că sfera nemișcată și mărginită [*e divinitatea*].

32. AËT. I, 25, 3 (D. 321) Parmenides zice să decurgă totul potrivit necesității : aceasta e pentru el și soartă și dreptate și providență și făcătoare a Universului.

33. CLEM., *Protr.* 5, 64 (I, 49, 2 St.). Parmenides eleatul a introdus ca zei focul și pămîntul.

34. PLUT., *Adv. Colot.* 13, p. 1114 D. Acesta [Parmenides] nu tăgăduiește nici una din cele două naturi [a lucrurilor inteligibile și a celor părelnice], ci, dînd fiecăreia ce i se cuvine, pune inteligibilul în ideea unității și a ființei (ființă, întrucît veșnică și nepieritoare ; una, din pricina identității cu sine și pentru că nu suferă variații), iar sensibilul în aceea a dezordinii și a mișcării. Un criteriu al adevărului acestora se poate vedea în versul : „nezdruncinatul suflet al binerotunjitu-

lui Adevăr" [B 1, 29], care privește inteligibilul și, totodată, și „părerile muritorilor, în care nu-i credință adevărată" (B 1, 30), din pricina atingerii cu lucruri ce încearcă tot soiul de schimbări, de suferinți și de nepotriviri. SIMPL., *Phys.* 39, 10. Raționamentul acesta îl numește „părelnic" și înșelător, ca unul ce n-ar fi cu totul mincinos, ci numai căzut din domeniul adevărului inteligibil, în acel al sensibilului, aparent și supus părerii. SIMPL., *Phys.* 25, 15. Din cei ce socot că [elementele] ar fi mărginite la număr, unii pomenesc două, ca Parmenides, cînd vorbește despre părere: focul și pămîntul sau, mai bine zis, lumina și întunericul.

35. ARISTOTEL, *De gen. et corr.* B, 3, 330 b 13. Cei ce nu se sfiesc să susțină existența a două principii, ca [Parmenides focul și pămîntul, consideră elementele intermediare ca amestecuri ale acestora, cum ar fi aerul și apa. — V, 9, 336 a 3. De vreme ce, așa cum pretind ei, caldul are darul să despartă și recele să unească[24], iar din celelalte unul e activ și altul pasiv, ajung să afirme că din acestea și prin acestea se nasc și pier toate celelalte. CIC., *Acad.* II, 37, 118. Pentru Parmenides, focul determină mișcarea, iar pămîntul e creat de el. [după Teofr., *Phys.op.*: cf. A 23].

36. AËT. II, 1, 2 (D. 327) Parmenides și Melissos *pretind* că Universul e unul — 4, 11 (D. 332) Xenofan, Parmenides, Melissos susțin că Universul e nenăscut, veșnic și nepieritor.

37. AËT. II, 7, 1 (D. 335; cf. B 12). Parmenides zice că ar exista coroane[25] concentrice dispuse alternativ, una de element rar, alta de element des[26]; printre ele, altele formate dintr-un amestec de lumină și întuneric. Ceea ce le cuprinde pe toate, în chip de zid, e solid, avînd dedesubt o coroană de foc. Dintre cununile făcute din amestec, cea mai din mijloc e pentru toate ⟨începutul⟩ și ⟨cauza⟩[27] mișcării și a nașterii: de aceea o și cheamă „divinitate cîrmuitoare" [cf. B 12, 3] și „păstrătoare a cheilor" [B 1, 14], Dreptate și Necesitate [B 8, 30; 10, 6]. Mai spune că aerul ar fi o secreție a pămîntului, emanată din pricina unei apăsări mai puternice decît el, și că soarele și

Calea Laptelui ar fi exhalații ale focului [B 11, 2]. La rîndul lui, luna e un amestec al acestor două elemente, aerul și focul. Dedesubtul eterului, care ocupă locul cel mai înalt, e așezată regiunea de foc căreia i s-a zis „cer" ; sub aceasta, ceea ce împresoară pămîntul. CIC., *De nat. deor.* I, 11, 28 ... barem Parmenides, ceva pe de-a-întregul născocit : un brîu de foc asemenea unei cununi (îi și zice στεφάνη) și un cerc de lumină ce încinge cerul, căruia îi dă numele de „zeu" *(deus)* închipuire în care nu se poate descoperi nici vreun chip divin, nici vreo noimă. Apoi alte asemenea ciudățenii, ca unul pentru care Războiul, Dihonia, Dragostea [B 13] și altele de același soi au ceva comun cu divinitatea, — porniri pe care le șterg fie boala, fie somnul, fie uitarea, fie vremea. Observații de același fel ar fi de făcut și despre stele ; cum însă asemenea critici am mai ridicat în legătură cu alt filosof, le las acum la o parte.

38. AËT. II, 11, 4 (D. 340) Parmenides, Heraclit, Straton și Zenon spun că cerul ar fi de foc.

39. AËT. II, 13, 8 (D. 342) Parmenides și Heraclit spun că stelele ar fi *(masse de)* foc condensat.

40. ANONYM. BYZANT., ed. Treu p. 52, 19 [*Isag. in Arat.* II, 14, p. 318, 15 Maass]. Dintre stelele fixe, ce se învîrtesc cu tot Universul, unele, cum a spus și Parmenides naturalistul, n-au nume și nici nu pot fi cunoscute de noi ; cele ce au nume, pînă la mărimea a șasea[28], sînt în număr de o mie, după Aratos.

40 a. AËT. II, 15, 4 (D. 345) În eter, Parmenides situează în primul rînd Luceafărul de dimineață *(Heoos)*, care pentru el e tot una cu Luceafărul de seară *(Hesperos)* : pe urmă soarele, sub care situează stelele, în zona de foc pe care o numește cer [B 10,5] — DIOG. LAËRT. VIII, 15. Cum spune Parmenides, (Pythagoras) a fost cel dintîi care a susținut că Luceafărul de seară și Luceafărul de dimineață sînt unul și același [cf. A 1, 23].

41. AËT. II, 20, 8 (D. 349) Parmenides și Metrodoros zic că soarele ar fi de foc.

42. AËT. II, 25, 3 (D. 356) Parmenides zice că [luna ar fi] de foc. — 26,2 (D. 357) Parmenides zice că [luna] e egală cu soarele şi luminată de el[29]. — 28,5 (D. 358) Thales cel dintîi a spus că *(luna)* e luminată de soare. La fel Pythagoras şi Parmenides (cf. B 21).

43. AËT. II, 20, 8 a (D. 349) Parmenides susţine că soarele şi luna s-ar fi desprins din Calea Laptelui: unul din amestecul mai rar, care e caldul, cealaltă dintr-un amestec mai des, recele.

43 a. AËT. III, 1, 4 (D. 365) După Parmenides, amestecul desului cu rarul ar da o culoare asemenea laptelui.

44. DIOG. LAËRT. VIII, 48 (Pythagoras) a fost şi cel ce a dat mai întîi cerului numele de *kosmos* şi a susţinut că pămîntul e rotund[30]; după Teofrast [*Phys. op.* 17], meritul acesta ar fi al lui Parmenides; după Zenon, al lui Hesiod [cf. fr. A 1, *supra*, p. 214]. AËT. III, 15,7 (D. 380) Parmenides şi Democrit spun că pămîntul — depărtat, cum e, din toate părţile în aceeaşi măsură — rămîne în echilibru, neavînd motiv să se plece într-o parte mai mult decît în alta; aceasta e şi pricina pentru care se clatină, dar nu se mişcă din loc[31]. ANATOL., p. 30 Heib. În plus, mai afirmau (pythagoricii) că în mijlocul celor patru elemente s-ar găsi, izolat, un cub de foc, a cărui aşezare centrală pare a o fi cunoscut şi Homer, cînd zice: „atît de departe sub Hades, cît e cerul de pămînt" [*Il.* VIII, 16]. În privinţa aceasta, de părerea pythagoricilor par să fi fost şi adepţii lui Empedocles şi ai lui Parmenides, şi cei mai mulţi din înţelepţii vechi, cînd susţin că natura monadică ar fi aşezată în mijloc, ca vatra într-o casă, şi că-şi păstrează locul mulţumită echilibrului [cf. THEOL. ARITHM., p. 6 De Falco].

44 a. STRABON I, 94 Poseidonios afirmă că autorul împărţirii în cinci zone e Parmenides, dar că acesta atribuie zonei toride o lărgime aproximativ dublă, depăşind amîndouă tropicele în exterior şi spre zonele temperate. Cf. ACHILL., *Isag.* 31 (67, 27 Maass). AËT. III, 11, 4(D. 377 a 8)

Parmenides cel dintîi a fixat zonele locuite ale pămîntului sub cele două cercuri ale tropicelor[32].

45. MACROB., *Somn. Scip.* I, 14, 20 Parmenides [*spune că sufletul e alcătuit*] din pămînt și foc. AËT. IV, 3, 4 (D. 338) Parmenides și Hippasos [au *susținut că sufletul e*] de foc. — IV, 5,5 (D. 391) Parmenides [*afirmă*] că facultatea conducătoare își are locul în întreg pieptul. — IV, 5, 12 (D. 392) Parmenides și Empedocles și Democrit spun că inteligența și sufletul sînt tot una; după ei, nu există animal cu totul irațional.

46. THEOPHR., *De sensu* 1 urm. (D. 499) În ce privește senzația, multele păreri generale [*exprimate asupră-i*] se reduc la două: unii cred că e produsă de ceva asemănător, alții de contrariu. Parmenides, Empedocles și Platon sînt pentru similar, adepții lui Anaxagoras și Heraclit pentru contrariu... (3) În general vorbind, Parmenides n-a precizat nimic, afară de faptul că — două fiind elementele — cunoașterea e determinată de elementul precumpănitor. Într-adevăr, [*pretinde el,*] după cum precumpănește caldul sau recele, gîndirea e alta, mai bună și mai curată fiind cea prilejuită de cald. Și aceasta însă are nevoie de oarecare măsură: „căci", zice, „după cum de fiecare dată..." [B 16]. Despre simțire și despre gîndire spune că ar fi același lucru[33]; de aceea și amintirea și uitarea ar fi pricinuite tot de cald și de rece, potrivit felului cum sînt amestecate; uită însă să precizeze dacă gîndirea e posibilă atunci cînd — în amestec — participarea celor două elemente e egală, și ce soi de întocmire e aceasta. Că percepția i se pare posibilă chiar cu contrariul [*caldului*] singur, reiese limpede din versurile unde susține că, din lipsa focului, mortul nu simte lumina, nici căldura, nici sunetele, dar că simte frigul, tăcerea și celelalte contrarii. Orice ființă îndeobște e înzestrată astfel de el cu o facultate conoscitivă. Pe calea aceasta a afirmației, pare dar a înlătura Parmenides dificultățile ivite de pe urma concepției lui.

• 46 a. AËT. V, 30, 4 (D. 443 12) Parmenides [*zice că*] bătrînețea e pricinuită de scăderea elementului cald.

46 b. TERTUL., *De anima* 45 Pentru Empedocles (fr. A 85) și Parmenides somnul e răcire.

47. AËT. IV, 9, 6 (D. 397 b 1) Parmenides, Empedocles, Anaxagoras, Democrit, Epicur şi Herakleides susţin că senzaţiile sînt produse de o proporţionare a porilor[34], fiecare din obiectele simţite adaptîndu-se întocmai fiecărei senzații.

48. AËT. (?) IV, 13, 9, 10 (D. 404) Hipparchos afirmă că din fiecare ochi pornesc raze ale căror extremităţi — asemenea atingerii unor mîini — vin în contact cu corpurile externe şi procură văzului percepţia lor. Unii atribuie părerea şi lui Pythagoras, ca unui chezaș al acestor învăţături, şi pe deasupra şi lui Parmenides, care ar fi înfăţișat-o în opera lui poetică.

49. PHILODEM., *Rhet. fr. incert.* 3, 7 (II, 169 Sudh.)... nici cu Parmenides și Melissos, care spun că Totul e Unu și că de aceea senzaţiile sînt înșelătoare. AËT. IV, 9, 1 (D. 396, 12) Pythagoras, Empedocles, Xenofan şi Parmenides susţin că senzațiile sînt înşelătoare.

50. AËT. IV, 9, 14 (D. 398) ... după Parmenides şi Empedocles, pofta ar fi pricinuită de lipsa de hrană.

51. CENSORIN. 4, 7, 8 Empedocles... susţine şi el cam tot aşa ceva. Din pămîntul parcă greu, ar fi ieşit la iveală mai întîi membrele izolate, care s-ar fi reunit apoi alcătuind substanța omului întreg, amestec de foc şi de apă... Această părere se întîlneşte şi la Parmenides cel din Velia, care, cu excepţia cîtorva amănunte, nu se depărtează[35] de Empedocles. Cf. AËT. V, 19, 5.

52. ARISTOT., *De part. anim.* B, 2, 648 a 25 Unii susţin că vieţuitoarele acvatice sînt mai calde decît cele de uscat, pretinzînd că propria lor căldură trebuie să compenseze răceala elementului în care trăiesc, şi tot astfel că animalele lipsite de sînge ar fi mai calde decît cele cu sînge, și femelele decît masculii. Parmenides, bunăoară, şi alţii cîţiva afirmă că femeile sînt mai calde decît bărbaţii şi

că acestei călduri, cum și faptului că au mai mult sînge, s-ar datora menstruația; Empedocles, tocmai pe dos...

53. AËT. V, 7, 2 (D. 419) Parmenides dimpotrivă: regiunile nordice produc masculi (ca unele înzestrate cu mai mult element dens), regiunile sudice femele, din pricina elementului rar. — 7,4 (D. 420) Anaxagoras și Parmenides pretind că sămînța din dreapta e zvîrlită în dreapta uterului și cea din stînga în stînga. Dacă se schimbă direcția ejaculării, se naște parte femeiască. Cf. ARISTOT., *De gen. anim.* IV, 1, 763 b 30. CENSORIN. 5, 2 Dascălii de înțelepciune nu sînt lămuriți de unde vine sămînța. Parmenides o dată e de părere că se formează în partea dreaptă, o dată în stînga.

54. AËT. V, 11, 2 (D. 422) Parmenides e de părere că atunci cînd ovulul se desprinde din partea dreaptă a uterului [*copiii seamănă cu*] tații, atunci cînd se desprinde din stînga, cu mamele. Dealtminteri e părerea lui Parmenides că atunci cînd sămînța vine din dreapta, copiii sînt asemenea tatălui, cînd vine din stînga, asemenea mamei. — 6,5 Parmenides afirmă că între bărbat și femeie e o luptă și că [*pruncul*] reproduce trăsăturile celui de partea cui e biruința. Cf. LACTANT., *De opif.* 12, 12. Se crede că firile amestecate se nasc în acest chip. Cînd se întîmplă ca sămînța bărbătească să cadă în partea stîngă a uterului, părerea e că se naște un bărbat, dar că, din pricină că a fost zămislit în partea femeiască, păstrează în firea lui ceva de femeie, — mai mult decît se potrivește felului bărbatului: ori o frumusețe deosebită, ori prea multă albeață, ori debilitate a trupului, ori mădulare gingașe, ori statură joasă, ori glas subțire, ori suflet moleșit, ori mai multe trăsături de felul acesta. Tot astfel, dacă sămînța femeiască lunecă în partea dreaptă [*a uterului*], se naște o femeie, dar, întrucît se zămislește în partea hărăzită bărbaților, are în ea ceva mai bărbătesc decît se cade sexului, sau membre viguroase, sau înălțime prea mare, sau culoare închisă, sau față păroasă, sau chip urît, sau glas puternic, sau suflet cutezător, sau mai multe trăsături de acestea [cf. B 18].

B) FRAGMENTE

Despre natură

1.1—30 SEXT. VII, 111 şi urm. Discipolul acestuia [*al lui Xenofan*] Parmenides dispreţuia raţionamentul de opinie, vreau să spun întemeiat pe reprezentări lipsite de temei, şi lua drept criteriu raţionamentul ştiinţific, cu alte cuvinte fără greş, tăgăduind în acelaşi timp orice crezare senzaţiilor. La începutul poemului *Despre natură*[36] se exprimă în felul următor: „iepele ce mă poartă ..." [v. 1—30 şi fr. B 8, 1—6]. *Urmează parafraza lui Sextus*, p. 112—114: „în aceste versuri, Parmenides zice[37] că e dus de *iepe*, adică de pornirile iraţionale ale sufletului şi de pofte (1); că înaintează pe *calea mult lăudată a zeiţei*, revine a spune speculaţia întemeiată pe raţionamentul filosofic, care raţionament, în chip de divinitate însoţitoare, călăuzeşte spre ştiinţa universală (2.3); că îl conduc *copile*, adică senzaţiile (5), dintre care pomeneşte auzul, atunci cînd vorbeşte de „două ... cercuri" (7.8), altfel spus cercurile urechilor, prin care acestea primesc sunetele; numeşte ochii *copile ale soarelui*, care părăsesc *lăcaşurile Nopţii* (9) şi *năzuiesc spre lumină* (10), pentru că folosirea lor nu e cu putinţă fără lumină. Zice că se îndreaptă spre *Dreptatea amarnic pedepsitoare*, în ale cărei mîini stau *chei ce închid şi deschid* (14), cu alte cuvinte raţiunea înzestrată cu înţelegerea sigură a lucrurilor. *Primindu-l* (22), aceasta îi spune că-l învaţă două lucruri: unul, *sufletul neînfricat al adevărului lesne de crezut*[38] (29), adică altarul nezdruncinat al ştiinţei, altul, *părerile muritorilor...* (30), adică tot ce se bizuie pe părere, care e nesigură. 28 — 32 SIMPL., *De caelo* 557, 20 Oamenii aceia admiteau o îndoită ipostază: una a ceea ce există cu adevărat, a inteligibilului, alta a ceea ce devine, a sensibilului, pe care nu se învoiau s-o numească de-a dreptul „fiinţă", ci „fiinţă aparentă". De aceea şi spun că de adevăr nu se poate vorbi decît în legătură cu ceea ce există, şi că despre ceea ce devine nu

putem avea decît păreri. Zice, într-adevăr, Parmenides: „Trebuie să înveți a cunoaște..." (v. 28 și urm.).

„Iepele ce mă poartă[39], pînă unde rîvnește să-mi ajungă sufletul, mă duceau, în timp ce pe calea mult lăudată[40] mă călăuzeau zînele[41], ce îndrumă pe omul știutor[42] dincolo de orice așezare omenească[43]. Pe acolo am fost dus, acolo mă tîrau cumințile iepe înhămate la car, iar copilele-mi călăuzeau drumul. Strînsă-n buccele, osia scotea un sunet de fluier (de-o parte și de alta încinsă de apăsarea celor două roți) ori de cîte ori, părăsind lăcașurile Nopții[44], copilele Soarelui porneau să mă grăbească spre lumină, în timp ce cu mîinile își ridicau vălurile de pe creștet. Acolo [45] sînt porțile ce despart cărările Nopții și ale Zilei[46], din două părți prinse între praguri de piatră: cît sînt de-nalte, uși mari le umplu golul, uși ale căror chei ce-nchid și deschid[47] sînt în mîna Dreptății amarnic-pedepsitoare[48]. Pe aceasta, vorbindu-i cu cuvinte blajine, copilele au hotărît-o lesne să tragă în grabă zăvorul porților; date în lături, porțile și-au căscat larg golul, făcînd să se rotească în găurile lor balamalele de bronz, prinse cu nituri și cuie. Prin poartă, de-a lungul drumului, copilele au mînat înainte carul și caii.

Pe mine, zeița[49] m-a primit cu drag, mi-a luat în mîna-i mîna dreaptă și astfel a grăit, vorbindu-mi: „tinere, care întovărășit de călăuze nemuritoare ajungi la casa noastră cu iepele ce te poartă, bun venit! Căci n-a fost un ceas rău care te-a îndemnat să pășești pe calea aceasta (departe de cărările obișnuite ale oamenilor), ci Legea și Dreptatea[50]. Cuvine-se acum să cunoști totul, și sufletul neînfricat al bine-rotunjitului[51] Adevăr, și părerile muritorilor[52], în care nu-i crezare adevărată. Dar și aceasta ai s-o înveți, cum că părerile trebuiau și ele să fie în chip verosimil, de vreme ce străbat totul în tot chipul..."[53].

2 (altădată 4). PROCL., *In Tim.* I, 345, 18 Diehl *(după B 1, 30)* ... și iarăși: „Haidem, am să-ți spun etc." și „Căci neființa etc.". SIMPL., *Phys.* 116, 25 ... de vrea cineva să asculte aceste propozițiuni formulate chiar de Parmenides, pe cea care proclamă că afară de ființă nu-i

decît nefiinţă şi nimic, — ceea ce e tot una cu a spune că se poate vorbi numai de fiinţă, — o va găsi în versurile: „una e etc." (v. 3—8).

„... Haidem, am să-ţi spun (dar tu, ascultîndu-mi vorba, ia aminte) care sînt singurele căi de cercetare ce pot fi gîndite: una, care afirmă că este şi că nu-i chip să nu fie[54], e calea Convingerii ce întovărăşeşte Adevărul); (5) cealaltă, care afirmă că nu e şi că trebuie să nu fie, aceasta, ţi-o spun, e o cale ce nu poate fi cîtuşi de puţin cercetată[55]: căci nici de cunoscut n-ai putea cunoaşte ce nu e (pentru că nu-i posibil), nici să-l exprimi...".

3 (altădată 5). CLEM., *Stromat.* VI, 23 (II, 440, 12 St.) Aristofan a spus: „gîndul poate face tot atît cît fapta" [fr. 691 K.] şi, înaintea lui, eleatul Parmenides: „căci e tot una etc. ..." PLOTIN, *Enn.* V, 1, 8 Altădată de părerea aceasta a fost şi Parmenides, ca unul ce punea laolaltă fiinţa şi gîndul, iar fiinţa n-o rînduia printre cele sensibile. Cînd zice: „căci e tot una ..." înţelege că e şi nemişcată, măcar că, adăugîndu-i gîndul, îi tăgăduieşte orice mişcare corporală [*Se leagă cu B* 2].

„... căci e tot una a gîndi şi a fi"[56].

4 (altădată 2). CLEM., *Stromat.* V, 15 (II, 335, 25 St.) Dar şi Parmenides în poemul său, referindu-se la speranţă, zice: „Priveşte etc." (v. 1—4), pentru că cine speră, ca şi cine crede, vede cu gîndul lucrurile inteligibile şi viitoare. Într-adevăr, aşa cum spunem că există un Drept, spunem că există şi un Frumos, ba vorbim şi de un Adevăr: totuşi n-am văzut niciodată cu ochii vreunul din lucrurile acestea, ci numai cu mintea.

„Priveşte cu gîndul[57] cum lucrurile depărtate sînt totuşi cu adevărat apropiate; căci nu va despărţi[58] fiinţa de legătura-i cu fiinţa, nici de-ar fi pe de-a-ntregul împrăştiată, în tot chipul, cu rînduială, nici de-ar fi strînsă laolaltă[59].

5 (altădată 3). PROCL., *In Parm.* I, p. 708, 16 [*după B* 8, 29]

„... mi-e tot una[60], de unde voi începe; căci acolo mă voi întoarce iarăşi".

6. SIMPL., *Phys.* 117, . 71, ., B 2) . i . .Γ, cc Oι Oz Ђiun,, e contradictorii p ι³, fi deopotrivă adevărate, o spune în acele versuri în "m anustră pe cei ce identifică co -.· " ri, e . ij Într-adevăr, după ce zice: ebe"⁶", „ este..." [v. 1—C], a€21= W',şi „iil încă de la „"ăl . . i," [v. 4—9]. — 78, 2 ă ultră pe ⁶ez ".) c ",t e g7ria inteligibilului, pun ..i.⁴.Dil ³82 {el... fiinţa: „pentru care a fi ,B,e, nu fi. tot una" [fr.8—9] şi după e-şl „ş,,⁶ ²ltB2ru de „ calea care-şi propune să nr).a2r,r, neziinţe: „dar 58, a ate- ī - ij gîndul" [fr. 7, 2], adaagă: „mai 243es' i 4 4 ό'P [fr. 8, 1 şi urm.].

„Trebuie ştiu şi gîndi, că fiinţa este[61]; căci „ fi ... ‹posibil›, dar , e ‹posibil›[62]: i „ceea "nu ţi-am ttuscezî i. iei „rpm,‹ eDe Iă e, it ă N Q -.:- ij" - Acij cercetare ,i' îs7 e pă te z, şi apoi c"⁶ de la aceea pe care orbecăiesc muritorii neştiutori, (5) t ră) două capete: căci în p5e pt n - zr -nepriceperea călăuzeşte mintea c ,."f, e iar nc, I,2, l,)e.,B, n., lc,p3, Ic),l, şi orbi[63], - ro it ţit i,,s fără judecată[64], în dl.,dP lG⁴ d4P 4P fi şi „ c z z e tot şi nu-i pα), ,3eE, pentru care ‹ee - baae o cale de întoarcere"[65].

7.8. 7, 1—2. PLAT., *Soph.* 237 A [M42e e Parmenides, ..oprE, pe IL22' ilAα' şi , o, "c-,p› „ i, i z„ r,"c, „", ici de e, ,2n-φce, şi pînă la vo ⁶ z,›-⁶³ır,,e -,ef "c- în proză şi cînd în ac,. : „nu, asta nu, ". „n"aun chip"[66], zi"ea el, „să 4ie "e e ce nu ,î ,,t ; IL'e2'N p N 'ARISTOT., *Metaph.* N, pP1089 2 Oameni oc acestora li ve,, - ă rat› într-adevăr, că to,,te fiinţele sînt c8eI, fiinţa însăşi: " ,⁶ ţ urn s, se dezleagă şi se -⁶ altă ,_ luţ,e „ g n me tu ui lui Parmenides: „nu, m„ „ ex iiîd tt P enevoie să se demonstreze că nefiinţa există. - H ă ăj r I ijd - . E." . E,ij..DT8 SEXT. VII, 114 [*ca urmare la parafraza citată la fr.* 1]].2 -)—,251) lămureşte ". nu trebuie să se ţină seamă de senzaţii, ci de raţiune. Nu cumva, zice, „deprinderea O ij OeijĔ vHijk Iljs I gO ij Cum rezultă limı ede din cele spuse, chimc,şi el, " ,,: „ raţionmneneul ştiinţific criteriul în ce priveşte fiinţele, i aci înturnat mintea de a,, e x "mentri senzaţiilor.

8, 1—52 SIMPL., *Phys.* 144, 29 [*după A* 21]. Astfel se

exprimă după ce înlătură nefiinţa: (145) „mai rămîne...". —8, 1—14 SIMPL., *Phys*. 78,5 [*după B* 7,2]... continuă: „mai rămîne... în număr mare", după care expune caracteristicile fiinţei absolute: „fiind nenăscută...". Cele spuse despre fiinţa absolută dovedesc limpede că aceasta e increată: nu provine, într-adevăr, nici dintr-o fiinţă (căci altă fiinţă, înaintea ei, n-a fost), nici din nefiinţă (căci nefiinţa nu există). De ce s-a ivit atunci într-un anumit moment, şi nu înainte sau după? — Nu provine însă nici din ceva ce pe de o parte există, pe de alta nu există, cum se nasc cele născute, căci ceea ce pe de o parte există, pe de alta nu există, nu poate să fi existat înaintea fiinţei absolute, ci s-a ivit după ea. — 3—4 CLEM., *Stromat*. V, 113 (II, 402, 8 St.) Despre divinitate, Parmenides scrie cam aşa: „multe... neclintit şi nenăscut". — 38 PLAT., *Theaet*. 180 D ... alţii iarăşi au pretins tocmai contrariul, precum: „... poartă numele" şi alte cîte mai susţin cu înverşunare Melissii şi Parmenizii ce se opun tuturor acestora. — 39 Cf. Melissos B 8 ... dacă există pămint şi apă... şi alte cîte mai zic oamenii că sînt adevărate. — 42 Cf. SIMPL., *Phys*. 147, 13 de vreme ce unul este „laolaltă totul" (5) e şi o „ultimă limită". — 43—45 PLAT., *Soph*. 244 E ... dacă, aşa cum zice Parmenides, e întreg „din toate părţile... ici şi colo", o astfel de fiinţă are mijloc şi extremităţi. EUDEM. la SIMPL., *Phys*. 143, 4 ... încît ceea ce spune el nu se potriveşte nici cerului, cum îşi închipuie unii, după spusa lui Eudemos (fr. 13 Sp.), cu gîndul la „din toate părţile asemenea...": căci cerul nu e nici indivizibil, nici asemenea unei sfere, ci dintre toate sferele materiale cea mai exactă. — 44 ARISTOT., *Phys*. Γ, 6, 207 a 15 ... trebuie să credem că Parmenides a grăit mai bine decît Melissos. Într-adevăr, unul zice că Totul e nesfîrşit, altul că e mărginit, „deopotrivă cumpănit faţă de mijloc". — 50—61 SIMPL., *Phys*. 38, 28 ... sfîrşindu-şi expunerea în jurul inteligibilului, Parmenides adaugă următoarele: „cu aceasta pun capăt ...". 50—59 SIMPL., *Phys*. 30, 13 ... trecînd de la cele inteligibile la cele sensibile, sau, cum zice el, de la adevăr la părere, acolo unde spune: „cu acestea", Parmenides ia şi el principiile lucrurilor

create drept elemente, în raport cu opoziția primordială pe care o numește lumină-întuneric, sau foc-pămînt, sau des-rar, sau identic-altul, afirmînd în continuarea versurilor mai înainte reproduse: „au găsit cu cale să numească două forme...". — 52 SIMPL., *Phys.* 147, 28 *Înșelătoare* numește el *potrivcala cuvintelor* despre *părerile muritorilor*. 53—59 SIMPL., *Phys.* 179, 31... ... și acesta, acolo unde vorbește de părere, „pune ca principii caldul și recele", numindu-le *foc* și *pămînt* (Arist., p. 188 a 20) și *lumină* și *noapte* sau *întuneric*. Căci iată ce zice, după ce a vorbit de adevăr (p. 180) „au găsit cu cale să numească după forme etc..." [*Fragmentul întreg trebuie pus în legătură cu* *B* 6].

7. „Căci nicicînd vreo constrîngere nu va putea face[67] să fie lucrurile ce nu sînt; ci depărtează-ți cugetul de această cale de cercetare. Nu lăsa nici ca de-a lungul drumului pomenit deprinderea călită în multe încercări să te silească a recurge la ochiul ce nu vede, la urechea plină de vuiet ori la limbă[68], ci judecă cu mintea încîlcită pricina de care ți-am vorbit[69].

8. Mai rămîne însă să aduc vorba despre calea ce zice că ⟨ființa⟩ este. De-a lungul ei, sînt semne[70] în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e și nepieritoare, întreagă[71], neclintită și fără capăt[72]: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una și neîntreruptă[73]. Ce obîrșie i-ai putea găsi? Ce fel și de unde ar fi putut crește?[74] Căci n-am să te las să spui nici să gîndești că ⟨s-a putut ivi⟩ din neființă: nu se poate, într-adevăr, spune nici gîndi că ceea ce nu este ⟨este⟩. Și-apoi ce nevoie ar fi putut-o face — ivită din nimic — să se nască mai tîrziu ori mai devreme? Așa că trebuie neapărat ⟨să credem⟩ că este întru totul, ori că nu este. Și iarăși niciodată tăria convingerii nu va încuviința că din neființă[75] se poate naște altceva decît neființă. Din această pricină, Dreptatea[76] n-a lăsat ⟨Ființa⟩ nici să se nască nici să piară, slobozind-o din legături, ci o ține bine. Hotărîrea în această privință stă în alternativa: este sau nu este[77]. Hotărît e însă, cum și trebuie, că, neputînd fi nici gîndită nici for-

mulată, una din căi să fie lăsată la o parte (căci nu e calea adevărată) și că cealaltă care zice *este*[78], e și cea adevărată. Cum ar putea, într-adevăr, să piară ceva care este, cum ar putea să se nască? (20) Căci, de s-a născut, nu este, și nici de trebuie să fie cîndva în viitor. Astfel nașterea se stinge, iar pieirea e vorbă goală.

Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: nici unde nu se află un mai mult ori un mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de ființă. (25) În felul acesta, e în întregime continuă: ⟨în lăuntru-i⟩ ființa se mărginește cu ființa[79].

Ci, nemișcată în hotarele unor cumplite legături, stă fără început nici sfîrșit, de vreme ce Nașterea și Moartea au fost alungate departe, gonite de convingerea adevărată[80]. Aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine (30) și astfel, neclintită, rămîne locului. Amarnica Nevoie o ține în strînsoarea hotarului ce-o înconjoară din toate părțile[81], pentru că nu-i îngăduit ca ființa să fie neisprăvită: astfel se face că nu-i lipsește nimic; căci de i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul.

E tot una a gîndi și gîndul că ⟨ceva⟩ este[82]; (35) doar, fără ființa în care e exprimat, nu vei găsi niciodată gîndul[83]. Căci nimic nu este, nici nu va fi, afară de ființă, cîtă vreme Soarta a constrîns-o să fie întreagă și nemișcată. Vorbe goale fi-vor dar toate cîte au fost scornite de muritori cu gîndul că-s adevărate[84]: (40) nașterea și moartea, a fi și a nu fi, schimbarea locului ori a strălucitoarelor culori.

De vreme ce ⟨așa cum am spus⟩ există un ultim hotar[85], acesta e împlinit de jur împrejur, asemenea massei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc[86]. Căci nu-i îngăduit ⟨ca ființa⟩ să fie ici sau colo cu ceva mai mare (45) sau cu ceva mai mică, cîtă vreme nu există neființa, care s-o împiedice să ajungă la ceva de aceeași natură, iar ființa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeași măsură în fiece punct, se găsește în aceeași măsură pretutindeni înăuntrul marginilor ei.

Aci întrerup vorba-mi vrednică de crezare și gîndul despre adevăr. De-acum, ascultînd potriveala înșelătoare a cuvintelor mele, învață să cunoști părerile muritorilor[87]. Aceștia au găsit cu cale să numească două forme (dintre care, de una nu era nevoie[88], — aci stă greșeala lor); au despărțit aparența în aspectele-i opuse și i-au dat semne de recunoaștere osebite între ele: de-o parte cereasca vîlvătaie a focului binefăcător, din cale-afară de ușor, identic cu sine în toate părțile lui (nu însă și cu altul); de cealaltă, — de capul său, ceva tocmai dimpotrivă: noaptea întunecoasă[89], deasă și greoaie la înfățișare. Această orînduire[90], întru totul asemenea aparenței, ți-o semnalez, pentru ca niciodată să nu te amăgească părerea muritorilor..."

9. SIMPL., *Phys.* 180, 8 [după B 8, 59] ... iar după puțin: „după ce ... alta". Dacă însă „nimic nu ține de una sau de alta", vrea să spună că amîndouă sînt principii și că sînt contrare.

„După ce totul a căpătat numele[91] de lumină și întuneric, iar aceste denumiri — potrivit puterilor[92] fiecăreia — s-au aplicat unui lucru sau altul, totul e deopotrivă plin de lumină și de nevăzută noapte, amîndouă egale de vreme ce nimic nu ține ⟨exclusiv⟩ de una sau de alta"[93].

10. CLEM., *Stromat.* V, 138 [II, 419, 12 St.] ... odată ajuns la adevărata învățătură (a lui Cristos), asculte cine vrea făgăduielile eleatului Parmenides: „cunoaște-vei...". Cf. PLUT., *adv. Colot.* 1114 B ... Care [Parmenides] elaborînd o explicație a lumii și amestecînd — ca elemente — lumina și întunericul, face să derive din acestea și prin acestea toate cele văzute. Așijderi spune multe despre pămînt, despre cer, despre soare și despre lună, și lămurește nașterea oamenilor; ba, ca vechi cercetător în ale naturii, care a compus ⟨în acest domeniu⟩ o scriere originală, iar nu o vulgarizare a unor scrieri străine, n-a lăsat netratat nici unul din subiectele importante.

„Cunoaște-vei natura văzduhului și toate semnele cîte sînt în el și tainicile căi[94] ale curatei făclii a mîndrului[95] soare, și care li-i obîrșia; afla-vei înrîurirea și firea rătă-

citoare a lunii cea cu ochiul rotund; cunoaşte-vei şi cerul atoatecuprinzător, de unde s-a ivit şi ce fel — cîrmuindu-l — Nevoia l-a legat, ca să păzească hotarele stelelor..."[96]

11. SIMPL., *De caelo* 559, 20 Despre lucrurile sensibile, Parmenides zice că începe a spune:

„în ce fel pămîntul şi soarele şi luna şi văzduhul atoatecuprinzător[97] şi Calea Lactee şi depărtatul Olymp[98] şi fierbintea tărie a stelelor au prins a lua fiinţă", — după care înfăţişează facerea lucrurilor susceptibile de naştere şi pieire, pînă la mădularele vieţuitoarelor.

12. 1—3. SIMPL., *Phys.* 39, 12 *(după B 8, 61)* Ceva mai departe, după ce vorbeşte din nou de cele două elemente, continuă amintind şi cauza eficientă în chipul următor: căci „<cununile> mai înguste ...". 2—6 *Ibid.* 31, 10 Parmenides a arătat limpede cauza eficientă — nu numai a corpurilor supuse naşterii, dar şi a lucrurilor incorporale, ce determină naşterea — acolo unde spune: „cele ce vin după ele ..." 4 *Ibid.* 34, 14 cauză eficientă unică şi comună e, pentru el, *zeiţa ce stă în mijlocul a tot ce există* şi care e cauza oricărei naşteri. Cf. A 37.

„Căci <cununile> mai înguste[99] umplutu-s-au cu foc curat, cele ce vin după ele, cu beznă în care se amestecă şi o parte de foc; în mijlocul lor stă zeiţa ce totul călăuzeşte[100]: pretutindeni cîrmuieşte cumplita naştere şi împreunarea mînînd femeia să se împerecheze cu bărbatul şi dimpotrivă, bărbatul cu femeia".

13. PLAT., *Sympos.* 178 B Despre facere, iată ce zice Parmenides: „înainte de toţi zeii ...". ARISTOT., *Metaph.* A, 4, 984 a 23 S-ar putea crede că cel dintîi care a căutat aşa ceva a fost Hesiod[101] şi cine va mai fi făcut din iubire sau dorinţă începutul celor ce există, cum face Parmenides. Într-adevăr, expunînd facerea Totului, acesta zice: „înainte de toţi zeii ...". SIMPL., *Phys.* 39, 18 [*după B 12, 3*] ... aceasta e pentru el şi născătoarea zeilor, acolo unde zice: „înainte de toţi zeii ..." şi cea care mînă sufletele, cînd din lumea văzută în cea nevăzută, cînd dimpotrivă ...[102].

„Înainte de toţi zeii a dat la iveală Iubirea".

14. PLUT., *Adv. Colot.* 15, p. 1116 A Nici cel ce refuză fierului înfierbîntat calitatea de foc, sau lumii pe acea de soare, făcînd din ea, cu Parmenides,

„o lumină străină, ce lucește noaptea, rătăcitoare în jurul pămîntului"[103], nu tăgăduiește folosul fierului ori natura lunii . . ."

15. PLUT., *De fac. lun.* 16, 6, p. 929 A Din mulțimea atît de mare a corpurilor cerești, singură ⟨luna⟩ se rotește avînd nevoie de o lumină străină, după Parmenides:

„veșnic cătînd spre razele soarelui"[104]

15 a. SCHOL. BASILII 25, ed. Pasquali, *Gött. Nachr.*, 1910, p. 201, 2 [*la pasajul*: „dacă-ți închipui că ceea ce se găsește sub pămînt e apă"] Parmenides, în versurile lui, zice despre pămînt că e *înrădăcinat în apă* . . .

16. ARISTOT., *Metaph.* Γ, 5, 1009 b 21. Cf. A 46

„Așa[105] cum e alcătuit în fiecare [106] amestecul[107] organelor mult-înșelătoare ⟨ale simțurilor⟩, așa se înfățișează gîndul la oameni: căci, la aceștia, ceea ce gîndește e — în toți și în fiecare — același lucru: alcătuirea organelor; ceea ce trece peste, e chiar gîndirea"[108].

17. GALEN., *In Epid.* VI, 48 (XVII, A 1002 K) Că pruncul de sex bărbătesc s-ar zămisli în partea dreaptă a uterului, au spus-o și alții, dintre cei mai vechi. Parmenides se exprimă astfel:

„în partea dreaptă băieții, în partea stîngă fetele . . ."[109].

18. 1—6. CAEL. AURELIANUS, *Morb. chron.* IV, 9, p. 116 Sichard (Bas., 1529).

În cărțile pe care le-a scris *Despre natură*, Parmenides zice că întîmplarea, care-și are rolul ei în orice zămislire, face să se nască uneori bărbați moleșiți și afemeiați. Cum vorba asta o spune într-o poezie greacă, voi reda-o și eu în versuri. Le-am compus, în latinește, cît am putut mai asemănătoare ca formă, ca să nu încurc spiritul celor două limbi: „cînd femeia și bărbatul . . .". Părerea lui e dar că sămînța, pe lîngă substanța din care e alcătuită, are și anumite impulsuri [cf. δυνάμεις în fr. B 9, 2], care, dacă se amestecă așa fel încît să dea pentru fiecare corp

un singur impuls, au ca rezultat o voință potrivită cu sexul; dimpotrivă, dacă în amestecul de semințe trupești impulsurile rămîn despărțite, nou-născuții sînt împinşi de dorințe spre amîndouă sexele.

„Cînd femeia și bărbatul își amestecă sămînța dragostei, impulsul care o face să se nască în vine din soiuri de sînge diferite, plăsmuieşte, dacă amestecul e izbutit, trupuri bine clădite. Dacă însă, în sămînța amestecată, impulsurile se războiesc fără să se contopească în amestecata alcătuire a trupului, amarnic chinui-vor copilul nou-născut, din vina îndoitei semințe ...".

19. SIMPL., *De caelo* 558, 8 ... după ce a expus alcătuirea celor sensibile, din nou trece mai departe:

„Astfel dar, potrivit părerii, au luat ființă lucrurile acestea, și acum sînt și o dată vor pieri, după ce vor fi crescut; iar oamenii le-au dat nume, ca să fie semn fiecăruia ..."[110].

Fragmente îndoielnice

20. HIPPOL., *Ref.* V, 8, p. 97, 2 W. „Puțin lucru [*zice un gnostic*] sînt misteriile Persephonei subpămîntene, misterii despre care — ca și despre calea ce duce acolo, care e largă și întinsă" și care poartă pe morți spre Persephona — poetul[111] zice:

„sub ea e însă o cărare înfricoșătoare, adîncă, noroioasă; aceasta e cea mai bună ⟨*din cîte duc*⟩ spre dumbrava încîntătoare a mult cinstitei Afrodite ...".

Fragmente neadevărate

21. AËT. II, 30, 4 (D. 361 b 24) ... despre înfățișarea lunii, — de ce pare pămîntie, — Parmenides zice că e din pricină că în elementul igneu care o înconjoară e amestecat și element întunecos; motiv pentru care o și numește: ⟨*astru*⟩ cu lumină înşelătoare ... [cf. B 14; epitetul e împrumutat de la Teofrast].

22. LEX. SUDA s.v. ὡς: λίαν ... Parmenides: „uimitor de anevoie de convins" [= Plat., *Parm.* 135 A].

23. LEX. SUDA s.v. *Insulele Fericiților:* în vechime citadela orașului Theba din Beoția, după spusa lui Parmenides.

24. SUETONIUS (Miller, *Mél.* 417) Telchini ... despre aceștia unii zic că ar fi fii ai mării; Parmenides, însă, că ar fi urmașii cîinilor lui Acteon, transformați de Zeus în oameni ...

25. STOB., *Ecl.* I, 144, 19 W. Dar acesta era din toate părțile deopotrivă ... [= Empedocles, fr. 28 Diels].

[1] După Crönert („Hermes", XXXVII, 1902, p. 212, n. 1), forma adevărată a numelui ar fi fost Παρμενείδες.

[2] Colonie ionică pe țărmul tirenian al Italiei, întemeiată în jurul anului 540 î.e.n. de foceeni alungați din patrie de înaintarea mezilor. Cf. E. Pais, *Storia d'Italia dai tempi più antichi fino alle guerre puniche*, I (Torino, 1894), p. 303—309.

[3] După Diels, urmat de Albertelli (p. 89, n. 2), paranteza și fraza imediat următoare ar reprezenta o glosă marginală strecurată în text. Pretinsa legătură directă dintre Parmenides și Anaximandros e imposibilă, din motive cronologice, dar o legătură ideală a existat între ei, fără îndoială.

[4] εἰς ἡσυχίαν: *otium*. M. Untersteiner, *Parmenide*, Torino, 1925, p. 198, traduce: „serenità".

[5] Doctrină împrumutată, poate, de la pythagorici, despre care Aristotel ne informează: τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ εἶναι σφαιροειδής ... ἡ γῆ (*De caelo* B, 293 b 33). În ce privește afirmația lui Diogenes, „non si può asserire che una tale enunciazione sia dovuta per primo a Parmenide, — scrie un specialist al acestor probleme; la sua teoria delle zone, infatti, mostra che la teoria della sfericità, che de quella è presupposta, doveva esserci già saldamente stabilita. Forse in Parmenide abbiamo una prima enunciazione chiara e categorica della nuova dottrina" (A. Mieli, *Le scuole ionica, pythagorica ed eleata*, Firenze, 1916, p. 428—429).

[6] Citesc ἐκ πηλοῦ πρῶτον γενέσθαι, cu Ziegler, în loc de ἐξ ἡλίου, lecțiunea manuscriselor.

[7] Citesc αὐτοῖς ἐνυπάρχειν, cu Heidel. Manuscrisele: αὐτὸν δὲ ὑπάρχειν.

[8] Prioritatea lui Parmenides e pusă la îndoială de cei mai mulți istorici ai filosofiei. Alte izvoare antice atribuie această descoperire școlii pythagorice: Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ θεῶν Πυθαγορείαν εἶναι τὴν περὶ τοῦ τὸν αὐτὸν εἶναι φωσφόρον τε καὶ ἕσπεραν δόξαν (Stob., *Ecl.* I, 24, p. 207 W).

[9] Nepot de soră al lui Platon (născut în jurul anului 393 î.e.n.), urmaș al acestuia la conducerea Academiei. Asupra activității lui, cf. Lang, *De Speusippi Academici scriptis*, Bonn, 1911.

[10] Cum au grijă să releve Diels-Kranz, notița din *Lexiconul Suda* e compilată după Diogenes.

[11] „Si tratta di un equivoco derivato da un noto passo del *Sofista* platonico. L'antichità non conobbe di Parmenide che una sola opera in versi" (Albertelli, p. 92, n. 2).

[12] Imposibilitate cronologică.

[13] Din Gerasa, filosof pythagoric de la începutul sec. al II-lea e.n.

[14] După Platon, anul nașterii lui Parmenides ar cădea între 520—510, iar al lui Zenon între 495—485 î.e.n. Sensibila deosebire dintre aceste indicații și informațiile lui Apollodoros a prilejuit o nesfîrșită discuție asupra chestiunii de a ști care merită mai multă crezare. Cum observă judicios Albertelli, „argomenti decisivi per l'una e per l'altra tesi mancano assolutamente; invece conosciamo bene, da un lato, come spesso (ed è anche il caso nostro) le localizzazioni cronologiche di Apollodoro poggino su dati estrinseci e fittizi, e, dall'altro lato, la grande libertà che si prende Platone nel creare l'ambiente dei suoi dialoghi. In ogni modo, indipendentemente della possibilità di un incontro Parmenide-Socrate, la tendenza generale è di credere storica la venuta di Zenone in Atene" (p. 93).

[15] Mahalaua Olarilor, apoi cimitir faimos prin stelele descoperite acolo, asupra cărora vezi paginile admirabile ale lui Ch. Maurras: *Corps glorieux ou vertu de la perfection*, în *Les vergers sur la mer*, Paris, 1932.

[16] τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος. E de reținut circumspecția cu care Teofrast se exprimă asupra raporturilor dintre Parmenides și pretinsul său maestru. Poate că, cum bănuiește Albertelli, „non si è lontani dal vero se si pensa che egli, sulla questione, non sapeva nulla di più di Aristotele, che si trincerava dietro un «si dice che P. sia stato suo scolaro [cioè di Senofane]»" (p. 93). Vezi mai sus, Xenof., fr. A 31.

[17] „Se è incerto il modo preciso per cui Empedocles venne a conoscenza delle dottrine pitagoree (che d'altra parte erano note in quel tempo), i rapporti spirituali sono evidenti" — scrie Ettore Bignone, *Empedocle*,

Torino, 1916, p. 58. Tocmai acestor raporturi le e consacrat un capitol deosebit de important al cărţii lui Augusto Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, 1924, p. 183—247.

[18] Poet didactic, originar din Colofon, născut spre sfîrşitul veacului al III-lea. Poemul pomenit în text (astăzi pierdut) trata despre muşcăturile fiarelor şi leacurile lor.

[19] Cel puţin în ce-l priveşte pe Empedocles. Plutarh e aci de acord cu Aristotel, care, în primul capitol al *Poeticii*, comparînd pe autorul *Purificărilor* cu Homer, găseşte că acestuia „i se dă pe drept numele de poet, cîtă vreme primului i s-ar potrivi mai bine acela de naturalist" (1 147 b 18—20).

[20] „Per quanto ne sappiamo noi — *observă aici* Albertelli, p. 97 — hanno letto il testo di Parmenide, oltre Platone, Aristotele e Teofrasto, soltanto Proclo e Simplicio e, val la pena di ricordarlo, su codici che presentano notevoli differenze".

[21] Κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι. „Unità secondo il logo è l'unità concettuale, l'unità di essenza, di ciò ha la stessa definizione" (Albertelli, p. 100, n. 6).

[22] Referinţa e probabil la dialogul Περὶ φιλοσοφίας.

[23] Κατ' ἐπίνοιαν. „Si nega al divino non solo un processo 'dispiegantesi nel tempo, ma anche ogni processo ideale, logico, quale ammettono il neoplatonismo, il cristianesimo (Trinità) e il Vico e l'idealismo (momenti della vita dello spirito)" Albertelli (p. 106, n. 3).

[24] Τὸ μὲν θερμὸν διακρίνειν τὸ δὲ ψυχρὸν συνιστάναι. Faptul că Albertelli traduce: „è proprio del caldo di comporre e del freddo di scomporre" nu se explică decît printr-o nebăgare de seamă.

[25] στεφάναι: tradus cînd prin „sfere" (Tannery, Zeller, Pfeiffer), cînd prin „zone" (Berger), cînd prin „inele" (Diels), cînd prin „roţi" (Burnet). În atîta varietate de opinii interpretarea cea mai prudentă mi se pare cea mai apropiată de înţelesul iniţial al cuvîntului: „coroană, cunună".

[26] τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ. Reinhardt, p. 10 propune să se citească: <τὴν μὲν ἐκ τοῦ πυκνοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, καὶ πάλιν> τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δε ἐκ τοῦ πυκνοῦ.

[27] <ἀρχήν>, τε καὶ <αἰτίαν>, conjecturi ale lui Diels.

[28] ἕκτου μεγέθους. „Settima grandezza" la Albertelli, p. 111, este o scăpare din vedere.

[29] Aceeaşi descoperire este atribuită şi altor filosofi: vezi Anaximandros, fr. A 1, Anaximenes, fr. A 16, Anaxagoras, fr. A 42 (8).

[30] Στρογγύλη. Feluritele interpretări ale cuvîntului sînt strînse cu mare-aminte de Albertelli, p. 112, n. 1, și ele merg de la *semisferic* (Patin) și *gekrümmt* (Frank), pînă la *convex* (Mondolfo) și *sferic* (Zeller, Berger). Tot atît de spinoasă e și chestiunea de a ști cui îi revine meritul de a fi susținut pentru întîia oară sfericitatea pămîntului, atribuit de Teofrast lui Parmenides, dar de cele mai multe izvoare antice lui Pythagoras sau elevilor săi. „Comunque sia, — observă în această ordine de idei Aldo Mieli, — vediamo che tutta una parte di pitagorici sostiene fermamente questa teoria, mentre, e per lungo tempo ancora, la teoria ionica della terra piatta continua a mantenere il favore in una larga corrente di scienziati dell' oriente greco. Fra questi dovremo ramentare Anassagora e Democrito, che pure ebbe fama di grande geografo" (p. 103). Cf. și R. Mondolfo, *La prima affermazione della sfericità della terra*, „Rendiconti delle Sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna" — Classe di scienze morali, serie IV, vol. I, 1937.

[31] „Già Talete aveva emessa la teoria che la terra galleggiante sull'acqua, si muoveva su di essa comme un bastimento, ma questa spiegazione non era sufficiente per spiegare i terremoti locali. Anassimene invece riporta il fenomeno alla siccità ed alle inondazioni. Queste cagionano nel terreno spacchi e vuoti che, determinando cadute di terra, cagionano i terremoti. Secondo alcune delle fonti rimasteci è l'aria che entrando nelle cavità determina le cadute. Una delle cagioni principali degli spacchi, dei vuoti, e delle cadute deve però riconoscersi nell'invecchiamento della terra" (A. Mieli, p. 59).

[32] „Sehr mit Vorsicht aufzunehmen sind die Nachrichten über die Zonenlehre des Parmenides, weil sie aus Posidonius stammen und man dem Posidonius, wo er über die Ursprünge der Dogmen berichtet, gar nicht genug auf die Finger sehen kann ... Bewohnbarkeit der Erde und Einteilung des Himmels waren ursprünglich Fragen, die sich gar nichts angingen. Eine Erdzonenlehre, etwas einem Platon noch gänzlich Fremdes, begegnet zuerst bei Eudoxos, ... aber die Beziehung zu den Himmelskreisen ist auch hier noch nicht vollzogen und die Lehre selbst erscheint als etwas Neues, als Gedanke der ägyptischen Priester. Und auch für Aristoteles ist die Gleichung zwischen Erdzonen und Himmelskreisen noch keineswegs als etwas Selbstverständliches gegeben ..." (Reinhardt, p. 147, n. 1). Altfel A. Rehm, *Exakte Wissenschaften*, în Gerke-Norden, *Einleitung i.d. Altwiss.*, V. Heft (Leipzig, 1933), p. 12.

[33] „Solo con la dottrina socratica del concetto il pensiero antico riuscì a superare decisamente il sensismo. Tuttavia bisogna tener presente che lo sforzo di distaccare senso e ragione caratterizza tutti i pensatori presocratici dei quali noi abbiamo qualche informazione dettagliata, per lo meno nella sua formula più elementare che cioè bisogna controllare i dati del senso. Eraclito è ... su questa linea un anello fondamentale el 'antico pitagoreismo doveva sentire esigenze forse ancora più potenti. In ogni caso è proprio Parmenide e l'eleatismo in genere che scava un abisso tra ragione (logo) e senso e sotto questa luce ha goduto di altissima considerazione presso la filosofia della prima metà del secolo scorso, compressi gli oppositori dell'idealismo; però è indubitato che egli non seppe trasferire in espliciti termini di gnoseologica quell'antitesi che pure gli era così chiara in termini di metafisica" (Albertelli, p. 114, n. 1).

[34] „Che cosa siano, poi, detti pori — scrie în această privință Covotti — non è certo. Probabilmente i pori della vista sono i nervi ottici (forniti di canali) facili a osservarsi anche allora; i pori dell'udito e odorato, le cavità dell'orecchio e del naso, che si credeva giungessero fino al cervello. Solo per analogia si sarebbe parlato anche dei pori della lingua" (*La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia*, „Annali Univ. Toscana", XXIII, 1901, p. 39).

[35] Text corupt. Citesc *ab Empedocle ⟨non⟩ dissentiente* cu Diels.

[36] Cum s-a relevat, între alții de Untersteiner, p. 234—235, fără să fie cu totul sigur (o serie întreagă de mărturii antice ni-l transmit felurit) titlul poemului parmenidian are toate șansele să fie autentic. Περὶ φύσεως e dealtminteri denumirea dată, într-o epocă mai nouă, tuturor operelor vechilor filosofi greci: τὰ γὰρ τῶν παλαιῶν ἅπαντα περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους, Ἀλκμαίωνος τε καὶ Γοργίου καὶ Προδίκου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων (Galen., *De elem. sec. Hipp.* I, 9 (I, 487 K).

[37] „Wer der Philosoph gewesen ist, der so stark unter dem Eindruck des Platonischen Gleichnisses vom Wagenlenker stand, dass ihm die apokalyptische Wagenfahrt des Parmenides als Bild der Seelenkräfte erscheinen konnte, mag ein andermal entschieden werden; wie ich glaube, war es Posidonius; aber es genügt, dass es nicht Sextus selber war" (Reinhardt, p. 33).

[38] Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ. Fr. original (v. 29) poartă εὐκυκλέος, „al adevărului bine rotunjit".

[39] „Dieser Eingang ist majestätisch, — scrie Hegel despre versurile ce urmează, — zeigt uns die Manier der Zeit und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen" (*Gesch. der Philosophie*, I, p. 271).

S-a discutat şi continuă să se discute cu aprindere dacă drumul descris de Parmenides trebuie înţeles ca o călătorie în accepţia materială a termenului (Gilbert, Kranz, Pfeiffer, Capelle), sau dacă e vorba mai curînd de un parcurs simbolic, cum ar fi calea de la întuneric la lumină, de la ignoranţă la cunoaştere. Această din urmă interpretare, întrevăzută de Diels, a fost făcută plauzibilă de studiile pătrunzătoare ale lui H. Fränkel, pentru care „der Weg oder die Fahrt ... ist der Gang des parmenideischen Denkens" şi orice încercare de a-i da o altă explicaţie e sortită unui eşec lamentabil (*Parmenidesstudien*, „Nachr. v.d. Gesellsch d.Wiss. zu Göttingen". Phil.-hist. Klasse, 1930, p. 154 şi urm. Cf. şi O. Becker, *Das Bild des Weges u. verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin, 1937, după al cărui mod de a vedea „calea" parmenidiană ar fi (p. 143) : „die Lösung der Weltfrage und zugleich eine unendlich weite Reise durch die Welt, die sie ganz durchmisst, die den Welt-λόγος angibt").

Tot aşa de dezbătută e şi problema eventualelor motive sau influenţe religioase identificabile în prooemiu. După o vreme în care, rînd pe rînd, s-a susţinut cînd înrîurirea orfică (Kern, Rathmann), cînd aceea a religiilor orientale (Pfeiffer), tendinţa generală e astăzi de a sublinia caracterul raţionalist al atitudinii gînditorului. Timid iniţiată de Diès, această nouă orientare şi-a găsit o categorică formulare în pagina în care, analizînd semnificaţia „învelişului mitologic" al versurilor discutate, Reinhardt scrie: „Die ungeheure Kluft, die zwischen diesem Jenseits und dem Diesseits lag, liess sich nur mit dem Unterschiede zwischen Gott und Mensch vergleichen. War das, was es zu verneinen galt, nichts weniger als die gesamte Welt des Menschen, so war es zum mindesten kein überflüssiger und kein schlechter Einfall, das Verdammungsurteil einer Göttin in den Mund zu legen. So betrachtet erscheint die Form der Offenbarung als die natürliche Hülle und Haut für diese radikalste aller Philosophien; sie schmeigt sich leicht und ungezwungen allen ihren Teilen an und nirgends zeigt sich ein Missverhältnis oder ein Widerspruch" (p. 67). Cum bine observă, pe de altă parte, Albertelli: „occorre non dimenticare che, dato e non concesso che nel proemio compaiano espressioni e immagini riconducibili ad una particolare forma di religiosità

esse perdono necessariamente ogni significato propriamente religioso non solo in quanto sono proiettate sullo sfondo di una dottrina dell'essere che con esse è in contrasto irreducibile, ma anche in quanto servono a ritrarre un'esperienza, anzichè mistico-religiosa, razionale" (p. 121). De unde încheierea, fericit exprimată de acelaşi comentator: „si dovra dire che in Parmenide un afflato religioso c'è, ma che esso, anzichè denunziare una religiosità particolare, positiva, esprime semplicemente, attraverso le immagini e i termini propri della religiosità corrente, quel generico sentimento di unione e fusione intima con l'assoluto che caratterizza ogni opera alta e cosciente dell'uomo" (p. 122).

[40] ὁδὸν πολύφημον. După H. Fränkel: „der Weg des Liedes mit vieler klingender Rede" (p. 156). K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt a. Main, 1934, traduce: „zu den kundereichen Weg".

[41] Diels citea δαίμονος; δαίμονες e conjectura lui Wilamowitz, acceptată de Kranz.

[42] εἰδότα φῶτα. Cf. Jaeger, *Paideia*, p. 240.

[43] πάντ' ἄστη lecţiunea îndoielnică. În sprijinul ei, C. Bowra (*The Proemium of Parmenides*, „Class. Philology", XXXII, 1937, p. 109) citează fragmentul orfic: Ἥλιε Πῦρ, διὰ πάντ' ἄστη νίσεαι (47, 3 Kern).

[44] δώματα Νυκτός. Diels-Kranz trimit la Hesiod, *Theog*. 744 urm.

[45] Cf. Hesiod, *Theog*. 748 urm.; cf. 811—812 şi E 748.

[46] „*La porta dei sentieri della Notte et del Giorno* non può significare altro che la porta che *divide* i sentieri, perchè, per ragioni evidenti dal contesto i sentieri non possono essere nè ambedue al di qua ne ambedue al di là della porta" (Albertelli, p. 123, n. 14).

[47] ἀμοιβούς: interpretarea adoptată de mine e a lui Brandis. Kranz traduce: „die wechselnden Schlüssel".

[48] Δίκη πολύποινος. Comentatorii răspund felurit la întrebarea dacă Dreptatea aici pomenită trebuie socotită una cu Δίκη din fr. 8, 18 şi cu Ἀνάγκη şi Μοῖρα din acelaşi fragment (v. 34—41). Amintind aceste opinii, a căror amănunţită examinare ne-ar duce prea departe, Albertelli notează judicios că „un motivo di verità non è da rifiutare a nessuna di queste giustificazioni, ma forse è piu semplice immaginare, che in Parmenide il trapasso dall' ανάγκη nel senso di norma e legge nell' ἀνάγκη in senso logico-metafisico non sia ancora psicologicamente un saldo possesso e che di conseguenza il termine seguiti a trascinare con sè quelle espressioni e concetti (δίκη, μοῖρα) coi quali (nella vecchia accessione) andava abitualmente unito e che invece (nel suo nuovo significato) doveva risolutamente

respingere da sè. Con ciò la δίκη πολύποινος del proemio non ha bisogno di particolare giustificazione dato il luogo che occupa e la funzione che ha. Tenendo presente l'atteggiamento generale del proemio, tanto più vicino che non la restante parte dell'opera alle intuizioni tradizionali, e che Parmenide immagina di essere iniziato a qualcosa che è al di sopra delle possibilità umane e abnorme e che richiede un particolare atteggiamento morale, non può destare eccessiva meraviglia che la δίκη assuma, come dice il Diels, il carattere meno filosofico e più immaginoso di sacerdotessa del tempio della luce" (p. 124).

49 *Dreptatea*, de care a fost vorba în nota precedentă.

50 θέμις τε δίκη τε. Cf. Jaeger, *Paideia*, p. 145 şi, în general, V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921.

51 Cf. Aristot., *Metaph.* Δ 6, 1016 b 16: ἡ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστι.

52 V. Xenofan, fr. B 34, mai sus, p. 199.

53 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Poate cele mai obscure şi mai anevoie de redat din versurile păstrate ale poemului, în orice caz cele ce au făcut să curgă mai multă cerneală. O trecere în revistă a diferitelor interpretări fiind imposibilă, din lipsă de spaţiu, mă mulţumesc să precizez că versiunea mea urmează în substanţă pe a lui Kranz („doch wirst du trotzdem auch dieses kennen lernen und zwar so, wie das *ihnen* Scheinende auf eine probehafte, wahrscheinliche Weise sein müsste, indem es alles ganz und gar durchdringt"), care e şi aceea a lui Calogero: „ma tuttavia tu imparerai anche questo, come avrebbero dovuto essere secondo verosimiglianza tutti gli apparenti aspetti dell'opinione, che dappertutto si estendono" (p. 31). Altfel Albertelli, care înţelege: „Parmenide, nella sezione dedicata alla δόξα, ha voluto delineare quella che, ammesso il punto di vista dualistico, ... che è proprio dell'opinione comune legata all'apparenza sensibile, doveva essere logicamente e coerentemente la spiegazione dell'universo. Tutto questo perchè fosse chiara agli ascoltatori nel suo errore fondamentale e nella sua fisionomia più precisa e coerente l'illusione eterna ed eternamente risorgente dei mortali" (p. 127) şi traduce: „ma tuttavia anche questo apprenderai, come le apparenze bisognava giudicasse che fossero chi in tutti i sensi tutto indaghi". Dintre celelalte interpretări ce-mi stau la îndemînă, amintesc cu titlu de curiozitate pe a lui Riezler: „aber dennoch sollst Du auch das erfahren, wie das nur nach dem Anschein Gesetze



Monede cu efigia lui Heraclit. În timpul Imperiului Roman au fost bătute în Asia Mică monede cu efigia lui Heraclit. Aceea al cărei revers este reprodus mai sus a fost bătută în Efes sub împăratul Antoninus Pius (138—161). Între cuvintele Herakleitos Efesion este înfățișat un Heraclit care poartă în mîna stingă o măciucă noduroasă. Pe fața monedei se citesc cuvintele Antoninos Kaisar și este înfățișat capul împăratului cu coroană de lauri.

Se mai cunosc monede cu efigia lui Heraclit bătute sub următorii împărați romani: Geta, asociat la guvernare al lui Caracalla (211 212); Maximinus (235- 238); Marcus Iulius Philippus (244—249) — două monede; Licinius Egnatius Gallienus (260—268) — două monede.

Pe toate aceste monede, Heraclit apare cam în același fel, purtînd măciuca noduroasă. Ce reprezintă oare aceasta? Drept explicație, Diels emite diferite ipoteze: ar fi poate un simbol al „forței izbitoare a cuvîntului său", sau, eventual, un semn iconografic pentru redarea funcției de basileu din Efes. Împotriva ultimei ipoteze intervine însă faptul că Heraclit refuzase funcția de basileu, ce i se cuvenea de drept.

Plecind de la această reprezentare, G. Lippold, *Mitt. d. Ath. Inst.* 36 (1911), 153 a crezut că recunoaște într-o statuie de marmură găsită la Gortyna (păstrată la muzeul din Candia) o copie a statuii din Efes.

(După Hermann Diels, *Herakleitos von Ephesus*, Berlin, 1901, Weidmannsche Buchhandlung).

[59] Dintotdeauna s-a văzut în ultimele două versuri o aluzie polemică la fizica ionică. Mai anevoie e de precizat la cine anume se va fi gîndit Parmenides, dintre Pythagoras, Anaximenes și Heraclit, rînd pe rînd puși în cauză de comentatorii moderni. Chiar dacă nu rezolvă dificultatea, mi se pare că are dreptate Albertelli, atunci cînd propune ca interpretare generală a pasajului: „con processi di rarefazione e condensazione la fisica ionica intende spiegare il nascere e perire e il passaggio da uno stato all 'altro. Ora, si può immaginare ogni sorta di disgregazione e ricomposizione, ma non mai si riuscirà a far si che l'essere non sia, cioè (insistendo sull'immagine dell'unione e disunione) a disunirlo dall'essere'' (p. 134, n. 6).

[60] ξυνὸν δέ μοί ἐστιν: „ein Gemeinsam-Zusammenhängenden ist es mir" (Kranz); „das *Sein* ist mir ein gemeinschaftlich zugehöriges" (Riezler). Tot atît de puțin convingătoare și traducerile italiene: „connessione perfetta, dovunque cominci è per me" (Untersteiner); „per me ha un valore duplice, il mio punto di partenza, qualunque esso sia" (M. Cardini, *Gli Eleati*, Lanciano, 1931, p. 91).

[61] χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι: „nötig ist zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende ist" (Kranz). Altfel Albertelli: „bisogna che il dire e il pensare sia l'essere", — cu deslușirea: „nel dire e nel pensare figura necessariamente l'essere" (p. 136).

[62] μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν. Cum reiese din traducere, pentru mine (de acord cu Kranz, Calogero, Praechter, Cornford) μηδέν = τὸ μὴ ὄν. Ușor diferit, Albertelli: „mentre nulla non è".

[63] κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε (cf. fr. B 7, 4: νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν). „Non è escluso ... che l'accusa di assurdità anche rispetto alla conoscenza sensibile contegna proprio una speciale punta polemica contro i non rari riferimenti di Eraclito al valore dei sensi, in cui le asserzioni circa la loro gerarchia son pure riconoscimenti della loro validità sostanziale" (Calogero, p. 38, n. 1).

[64] ἄκριτα φῦλα: „unentschiedene Haufen" (Kranz, după Fränkel); „gente senza criterio" (Calogero).

[65] οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Reluînd o opinie exprimată altădată de Diels, dar combătută de Reinhardt, Calogero propune să se vadă în „muritorii" batjocoriți de Parmenides „quei particolari teorizzatori, che dicono che l'essere è nello stesso tempo identico e diverso dal non essere, e che per ogni cosa

c'è una via che torna all'indietro, cioè una negazione corrispondente e coessenziale alla sua affermazione. E questi non possono essere che i seguaci di Eraclito: si rammenti, per l'identità e l'alterità dell'essere e del non essere, l'εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν del frammento 49 a, e per la παλίντροπος κέλευθος insieme la ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ αὕτη del frammento 60 e la παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξον καὶ λύρης del frammento 51" (p. 37).

[66] τοῦτ' οὐδαμῇ manuscrisele, corectat de cei mai mulţi critici în τοῦτο δαμῇ Calogero citeşte τοῦτο δαῇς (p. 20, n. 2), iar Jackson, „Journ. of Philology", XXI, p. 174, τοῦτο δαμ' ᾖ.

[67] τοῦτο δαμῇ: v. nota precedentă.

[68] Vezi fr. B 6, mai sus, p. 233.

[69] „Già in questa prima posizione del suo problema la δόξα si presenta come una «via di ricerca», dalla quale conviene trattenere il pensiero, non facendosi dominare da quell'abitudine all'esperienza del molteplice, che si manifesta nel libero uso dei sensi, vista e udito e della lingua, e attenendosi invece a una discriminazione razionale: con che è già determinato alla perfezione, per quanto *in nuce*, ogni aspetto del mondo della δόξα, che è il campo della consueta esperienza del molteplice e del differente, tutto costituito di datti del senso e organizzato nella distinzione dei nomi delle cose, e che si oppone a quel κρῖναι λόγῳ, che non potrà essere differente dalla κρίσις tra l'è e il non è, altrove ricordata come essenziale per determinare i veri attributi dell'ente e insieme per distinguere la via della verità da quella dell'errore" (Calogero, p. 32).

[70] σήματα. Cf. Melissos fr. B 8 şi nota 48, mai departe, p. 303.

[71] οὐλομελές, lecţiune păstrată de Plut., *adv. Colot.* 1114 C. Diels citea μουνογενές, cu Simplicius, urmat de cei mai mulţi comentatori.

[72] ἀτέλεστον. Kranz înţelege: „ohne Ziel"; Riezler: „nicht erst zu beenden".

[73] „L'οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, — scrie despre acest vers Calogero, — è, sì, dimostrato, in quel che segue, con l'esclusione dell'ipotesi che l'ente possa essersi comunque *generato*; ma a sua volta, questa esclusione non si basa su altro che sull' οὐ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (v. 8—9) e più nettamente, poco più oltre, sulla ben nota κρῖσις tra l'ἔστιν e l'οὐκ ἔστιν (v. 15 sgg.) E nei versi che subito seguono (πῶς δ'ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ'ἄν κε γένοιτο; εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι) viene in luce anche più im-

mediatamente la genesi logico-verbale della stessa esclusione specifica del passato e del futuro dal modo di essere di quel che è: l'ἔγεντο e il μέλλει ἔσεσθαι sono infatti da escludere in quanto equivarrebbero senz'altro a un οὐκ ἔστι. E che questo sia il vero punto di partenza dell' asserzione parmenidea, risulta del resto chiaro anche dal fatto che la stessa conclusione definitiva, che immediatamente segue (τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος) solo nella sua prima parte può direttamente riferirsi all'esclusione ontologica della genesi: che nella sua seconda parte (quella dell'ὄλεθρος) essa non ha alcuna giustificazione diretta in quell'argomentazione ontologica, e non potrà quindi basarsi che sulla pura κρῖσις logica" (p. 61, n. 1). Și mai departe: „nell'uno e nell'altro caso, comunque, appar chiaro come in Parmenide la dimostrazione dell'assolutezza temporale dell'ente si basi non tanto sull'esclusione ontologica del nascere e del perire quanto sull'esclusione logica di ogni passato e di ogni futuro dal presente dell'«è»..." (p. 62). Cf. totuși, într-un sens diferit, argumentele lui Albertelli, p. 143, n. 11 și încheierea: „Per me il fatto che si è costretti ad ammettere che in Parmenide compare anche il motivo della immortalità sta ad indicare non oscillazione e incertezza nel pensatore, ma che in genere si è detto male da parte di tutti gli storici quando si è parlato di extratemporalità. L'extratemporalità presuppone il concetto del tempo come misura del movimento, il concetto della idealità del tempo, cioè qualcosa che poteva affacciarsi soltanto con Platone".

[74] πῇ πόθεν αὐξηθέν; în acest punct, Diels presupunea o lacună, pe care încerca să o completeze: ⟨οὔτε ἐκ τοῦ ἐόντος ἔγεντ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἄν πρὶν ἔην⟩.

[75] ἐκ μὴ ἐόντος, Diels-Kranz. Albertelli preferă ἐκ τοῦ ἐόντος, „din ființă", cu Karsten, precizînd: „non credo affatto che si tratti qui della dimostrazione dell'impossibilità della nascita dall'essere, ma bensì della dimostrazione dell'impossibilità del perire, che è richiesta dalla conclusione esposta nei vv. 17 sgg. e che invece, secondo i critici, mancherebbe nel testo" (p. 144, n. 16).

[76] Δίκη, vezi fr. B 1, n. 48 și Heracl., fr. B 94.

[77] ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἢ οὐκ ἔστιν. „Non potrebb'esservi più esplicitamente manifestata la genesi logico-verbale del tutto, — scrie despre aceste versuri Calogero, credincios unul punct de vedere exprimat și în alte texte de mine reproduse. E, in quel che segue, si espone appunto il risultato di tale κρίσις (che si realizza

secondo la logica ἀνάγκη) nella parificazione dei due termini di quel binomio alle due vie del vero e del falso: l'ultima della quali va abbandonata come impensabile e «innominabile», nel senso che si è detto" (p. 34, n. 2).

[78] Citesc: τὴν δ'ὥστε πέλει καὶ ἐτήτυμον εἶναι cu Calogero (p. 34. n. 2); în loc de ὥστε πέλειν (Kranz) sau αὖτε πέλειν (Diels, Albertelli).

[79] ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. „Quest'ultima frase — relevă Calogero — corrisponde *ad unguem* all' ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (din fr. B, 4, 2): ed ecco che si chiariscono perfettamente l'ἀπεόντα e il παρεόντα (din acelaşi fragment), che indicano appunto la condizione delle cose «distanti tra loro» o «vicine tra loro», quali si presentavano le prime a coloro che la facevano σκίδνασθαι e συνίστασθαι e le altre a Parmenide" (p. 22, n. 1).

[80] După Fränkel, Albertelli aminteşte aci lucreţianul: *quod tamen a vera longe ratione repulsum est* (*De rer. nat.*, I, 180).

[81] Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει. Amintind numeroasele pasaje ale poemului parmenidian unde se întîlneşte motivul acesta al unei Necesităţi care se confundă cu Legea (cf., între altele, fr. 10, 5 şi 8, 27), Calogero scrie: „Intollerante attitudine legislatrice la quale ... è il motivo capitale dello spirito parmenideo. Il cui essere è insieme così radicatamente un dover essere, che si può ben dire che lo stesso gran problema aristotelico della modalità abbia in esso le più remote e inconsapevoli origini. Parmenide è appunto il fondatore del logo antico, in quanto primo pone come reale una legge, senza pensare che questa possa distinguersi dal reale: in quanto per primo impone al reale una norma di validità assolutamente intrinseca, che è quella della sua pura pensabilità, independente e contrastante con quella della sua presentabilità nell'intuizione. Così il suo ente è perchè dev'essere e perchè non può essere che così, esistenza del necessario e necessità dell'esistente, o, meglio, indifferenziata unità ontologica dell'esistenza e della necessità: dove la necessità è presupposto dell'esistenza, pur illudendosi di esserne il semplice attributo" (p. 54).

[82] ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. Vers anevoios, interpretat în cele mai felurite chipuri: de la „Denken und des Gedankes Ziel ist ein und dasselbe" (Diels; modificat de Kranz în: „dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass IST *ist*"), pînă la: „dasselbe ist das «Erkennen» und das, um dessentwillen Erkenntnis ist" (Riezler). Cum s-a relevat, cu dreptate, pricină principală de greşeli a fost şi continuă să fie semnificaţia lui οὕνεκεν, înţeles de cele mai multe ori ca τὸ οὗ

ἕνεκα. În ce mă privește, socot că οὕνεκεν are aci valoarea de ὅτι ca de fiecare dată cînd e construit cu *verba sentiendi*. Pe linia aceasta, Heidel traduce: „thinking and the thought that the object of thought exists, are one and the same" (p. 722); iar Fränkel: „dasselbe ist Erkennen und Erkennen des Ist". În sfîrșit Calogero, a cărui justificare a traducerii mi se pare luminoasă („pensare una cosa è identico a pensare che essa sia, ad affermare l'essere dicendo che è, nel pensiero che pensa «come qualmente essa è». Il νόημα di una cosa equivale affatto al νόημα οὕνεκέν ἐστι questa stessa cosa, perchè senza tale affermazione dell' ἐστίν non si realizzerebbe neanche quel νόημα"): „la stessa cosa è il pensare e il pensiero che è" (p. 11).

[83] οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, / εὑρήσεις τὸ νοεῖν. Cei mai mulți interpreți acceptă versiunea lui Diels, ușor modificată de Kranz: „denn nicht ohne das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, kannst du das Denken antreffen". Traducerea mea, inspirată de Calogero, ține seamă de considerațiile învățatului italian: „La connessione del pensiero con l'essere risulta dal fatto che esso non può attuarsi senza prender corpo in un'affermazione, di cui il verbo essere è costitutivo essenziale, perchè è la forma comune ed universale di ogni possibile qualificazione o predicato, che non può esser pensata se non con quella, mentre quella può vice-versa esser pensata di per sé e senza alcun'altra aggiunta. La vera realtà sarà quindi quella di questo puro essere, in cui il pensiero universalmente si esprime, a prescindere da ogni altra sua determinazione; e siccome Parmenide, non è nè propriamente un metafisico nè propriamente uno gnoseologo, non avendo ancora alcuna consapevolezza di una simile distinzione, ma è bensi nello stesso atto o a volta entrambe le cose, cosi s'intende come questo essere, scoperto come universale nella forma verbale del giudizio, sia da lui senz'altro riconosciuto come la stessa assoluta realtà del vero ..." (p. 7). Altfel Albertelli, care, respingînd acest fel de a vedea și înțelegînd pe ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, ca ἐν τούτῳ ὃ π. ἐ. (p. 146, n. 32), traduce: „perchè senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare".

[84] πάντ' ὄνομα ἔσται, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο. „C'è in Parmenide — notează Albertelli, p. 147, n. 34 — una antitesi assai netta tra φάσθαι-φράζειν e ὀνομάζειν. Il primo termine indica quell'espressione che coincide col pensiero (verità) e con l'essere, il secondo sta a significare il linguaggio che gli uomini foggiano per indicare le cose del mondo sensibile oggetto di opinione. Siamo, con tale distinzione, al primo cenno nel

mondo ellenico di quella dottrina della convenzionalità del linguaggio ... che sarà più tardi sostenuta da Democrito e dalla Sofistica".

[85] πεῖρας πύματον. „Il più interessante — serie Calogero, p. 24-25 — è come in tale delimitazione spaziale si ontologizzi e materializzi quel che non è in origine se non una pura esigenza ideale, e cioè quell'assoluta necessità logica, quel χρεών, che unico determina la natura dell'ente vero, e che nell'intuizione parmenidea si mitizza con tante insistenza nelle figure della Δίκη, dell' Ἀνάγκη, della Θέμις, della Μοῖρα: le inallentabili πέδαι della Δίκη del v. 14 sono gli stessi μεγάλων πείρατα δεσμῶν del v. 26, e questi a loro volta coincidono ... coi πείρατος δεσμοί che la potente Ἀνάγκη tien serrati tutti intorno all'ente, e che fan si che per esso sia Θέμις il non essere ἀτελεύτητον (v. 31—33): dove ormai è minimo il passo perchè si presentino rigorosamente come limiti spaziali (v. 42 e 50), nel πεῖρας πύματον dell'ente τετελεσμένον e dei πείρατα che lo determinano uniformemente come sfera".

[86] μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ: „von der Mitte her gleichgewichtig" (Kranz). Iar Calogero: „pari in ogni parte a tener fronte dal centro". „Ed ecco che anche questa famosa forma sferica dell'ente parmenideo, — glosează acest savant, — che, più ancora del concetto del «pieno», è sempre stata uno dei cavalli di battaglia dei sostenitori del suo carattere naturalistico e materialistico di contro ai difensori della sua natura essenzialmente logica e ideale, si chiarisce come tale che dà insieme torto e ragione agli uni e agli altri conciliando la loro unilateralità, in quanto non è che il risultato di una ontologizzazione e materializzazione dell'ideale e del logico" (p. 25). Şi mai departe: „l'ente non è tanto un essere sfera, quanto un infinito ampliarsi nella forma omogeneamente finita della sfera: se meglio si vuole, non tanto è una data sfera, quanto partecipa di quell'idea della sfera, per cui essa è forma definita anche quando la si pensi come figura che eternamente si accresce rispetto al suo centro; dove il fatto che nulla possa intervenire ad ostacolare e quindi a differenziare in qualche punto questo suo infinito avanzare implica insieme che nulla pure ci possa essere che la fermi e determini in una data posizione e dimensione" (p. 27). Pentru alte interpretări, vechi şi moderne, v. Albertelli, p. 148, n. 38.

[87] δόξας βροτείας. „«La via di ricerca» dalla quale Parmenide dice che anzitutto bisogna «tener lontano il pensiero» non è gia l'assurda affermazione che l'essere non esista ... bensi, sostanzialmente, l'asserzione che in certo rispetto non è quel che in certo rispetto è e che in certo

rispetto è quel che in certo rispetto non è, e cioè quella stessa legge logica della predicazione particolare delle cose, che è appunto la *forma mentis* della δόξα" (Calogero, p. 36). Şi în alt loc: „secondo le stesse parole di Parmenide, l'errore della δόξα vista ancora nell'antico aspetto della sua posizione da parte dei «mortali» può configurarsi come localizzato esclusivamente in questa giustapposizione dell'elemento negativo, in aggiunta a quello positivo che sotto tale rispetto appare commune al vero e al verosimile" (p. 43).

[88] τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν: „von denen man *freilich* eine nicht *ansetzen* sollte" (Kranz). „Che le due forme siano in fondo essere e non essere — observă Albertelli — è indubitato. Però bisogna osservare che questo è appunto il grande merito di Parmenide, di aver visto che degli opposti, che il pensiero commune considerava ugualmente reali (infatti la tenebra era concepita come qualcosa di positivo, e così il freddo ecc.), uno solo in realtà è tale, mentre l'altro è semplicemento il suo negativo. In altre parole, la riduzione di tutte le opposizioni all'opposizione fondamentale essere-non essere è precisamente la scoperta e il punto d'arrivo della filosofia parmenidea" (p. 149, n. 47).

[89] ἀδαῆ de la δάος, „lumină", singura dată cînd apare în acest înțeles într-un text grec.

[90] διάκοσμος. „Die Präposition drückt aus, — scrie despre acest termen Kranz, — dass diese Ordnung bis ins einzelne geht, hier also «Welteinrichtung», aber nicht als Zustand sondern auch als Entstehung" („Sitzber. d. Berl. Akad.", 1916, p. 1171). ἐοικώς διάκοσμος ar fi, după Wilamowitz, „eine Weltordnung die ganz scheinbar ist" („Hermes", XXXIV, 1899, p. 204), cîtă vreme, în traducerea lui Riezler, versul unde cele două cuvinte apar sună: „diese Weltordnung und ihre Entfaltung künde ich dir in der Scheinhaftigkeit ihres Wesens" (p. 37). Pentru încadrarea ideii în sistemul parmenidian, cf. Calogero, p. 42: „La complessa natura della δόξα parmenidea ... è palese anche in quelle più specifiche determinazioni che essa assume quando, ontologizzatasi e valorizzatasi propriamente nell'aspetto dell' ἐοικώς διάκοσμος, si costitnisce come motivo ermeneutico e genetico del reale empirico: dove il caratteristico è appunto nel fatto che essa, mentre dall'angolo visuale della sua natura meramente negativa rispetto alla «verità» dovrebbe a rigore differenziarsi il più possibile da questa, in quanto invece finisce col porsi come vera e propria dottrina verosimile del reale fa pero intorno a motivi che son strettamente connessi con quelli della «verità» e ne rappresentano anzi una sorta di abbassamento nella sfera dell'imperfetto".

[91] ὀνομάσθαι. Vezi fr. B 8, n. 84, mai sus, p. 236.

[92] δυνάμεις, „Kräften" (Kranz); „atitudini" (Albertelli).

[93] ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. Ultimele două versuri prezintă dificultăţi „quasi insuperabili" (aprecierea e a lui Albertelli) şi, în fapt, au fost înţelese în chipul cel mai felurit: „so ist alles zugleich mit Licht u. unsichtbarer Nacht erfüllt, die beide einander gleich sind, denn keins hat an den andern Teil" (Reinhardt, p. 31, n. 1): „ist alles zugleich voll von Licht u. unsichtbarer Nacht, die beide einander gleich mächtig sind, weil ohne Anspruch u. Recht des einem an dem anderen" (Riezler, p. 37); „so ist alles voll zugleich von Licht u. unsichtbarer Nacht, die beide gleich(gewichtig); denn nichts ist möglich, *was* unter keinem von beiden *steht*" (Kranz); „alles ist erfüllt von Licht u. Nacht gemeinsam, beiden gleich (wertig)-en. Denn keinen von beiden gehört nichts an" (Fränkel, p. 176). Pentru sensul general al fragmentului, cf. Calogero, p. 43, n. 1: „come tutte le cose sono di «nome» (e cioè dal punto di vista della δόξα, qui già tanto ontologico quanto verbale) luce e notte, cosi «queste denominazioni, nelle loro singole possibilità (e cioè negli ulteriori aspetti fisici che possono assumere) valgono per questo e per quello» (cioè per ogni cosa particolare)".

[94] ἔργ' ἀίδηλα. Sens obscur. „Se ἀίδηλος significa davvero «che rende invisibile», qui non si potrà alludere se non all'opera del sole in quanto rende invisibili le stelle col suo apparire: ma può anche darsi che l'ἀ di ἀίδηλος non sia privativo ma intensivo e che quindi tanto in questo caso in quello del πῦρ non si parli se non della forte visibilità, luminosità del sole e del fuoco. Più probabile ancora è però che ἀίδηλος non abbia senso attivo ma passivo e significhi semplicemente «non visto, invisibile, ignoto»" (Calogero, p. 52, n. 2).

[95] Citesc εὐαυγέος, cu Calogero, p. 52, n. 2.

[96] „Una fuga di versi ciascuno dei quali precipita nel seguente come in un'ansia di risalita verso le origini, i principi, le ἀρχαί, e in cui la virtù evocativa delle immagini è tutta nel mistero che dietro di esse si cela e che dovrà essere spiegato: dove il mirabile non è più in quel che è conosciuto, bensì in quel che dev'esser conosciuto" (Calogero, p. 53).

[97] αἰθὴρ ξυνός. Albertelli (p. 152) trimite la Empedocles, fr. 38, 4: αἰθὴρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα...

[98] ὄλυμπος ἔσχατος; vezi nota următoare.

[99] αἱ στεινότεραι. Cf. fr. A 37, *supra*, p. 224. După Diels (în aparatul ediţiei p. 242), Universul parmenidian ar fi avut următoarea structură:

„Nach A 37 gibt es im Kosmos zwei verschiedene Arten von στεφάναι: A) aus den ungemischten Elementen Feuer und Erde gebildete; B) aus den gemischten gebildete. Von der ersten Art (A) gibt es je zwei weitere und engere (στεινότεραι) 1. Peripheriekränze: a) ὄλυμπος ἔσχατος, festes Firmament, also aus Erde, weiterer Ring; b) Ätherfeuer (αἰθὴρ ξυνός), engerer Ring. 2. Erdkränze: a) Erdrinde, weiterer Ring; b) Erdinneres, vulkanisches Feuer, engerer Ring, Kern. Zwischen Zentrum und Peripherie kreist die zweite Art (B) von Ringen gemischter Natur. Das sind die Gestirnkränze, deren Elemente Erde und Feuer nicht reinlich gesondert nebeneinander, sondern vermischt durcheinander liegen. Solche dunklen Ringe, aus denen hier und da das Feuer herausblitzt, sind die Milchstrasse, Sonne, Mond und die Planeten. Die δαίμων in der Mitte der Weltringe lokalisiert Berger auf der Sonne als lebenspendendem Prinzip ... Andererseits setzt Simpl., *Phys.* 34, 14 die δαίμων in die Mitte des Universums, d.h. also in das Kernfeuer (= Ἑστία der Pythagoreer)".

[100] δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ. Pentru localizarea zeiței („wo Nacht und Flamme durcheinanderfahren, ... im mitten der gemischten Kränze"), cf. Reinhardt, p. 12—13.

[101] *Theog.* 120—122.

[102] După Rohde, între alții, Simplicius s-ar referi aci la transmigrația sufletelor: *Psyché* (tr. Reymond), p. 393.

[103] „Ed ecco il lucreziano martellatore dei durissimi versi sulla dottrina dell'essere, ... il successore dell'antiomerico Senofane ... che diventa il musicale cantore di una luna malinconicamente innamorata del sole" (Calogero, p. 53—54). Cu titlu de curiozitate, amintesc opinia lui Tannery după care versul aci citat ar fi apocrif (imitat după Empedocles) și strecurat în opera lui Parmenides „par quelque néopythagoricien jaloux de faire remonter jusqu'au Maître la découverte qui constitue le plus important titre scientifique d'Anaxagore" (p. 216).

[104] Cf. Emped., fr. B 47: ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἁγέα κύκλον...

[105] „Uno dei più difficili frammenti parmenidei: lezione e interpretazione comuni sono ben lungi dal soddisfare in ogni parte, e se non ci si potesse orientare con quel che dicono Aristotele e Teofrasto citando il frammento, sarebbe forse più ragionevole apporre un *non liquet* e darsi pace aspettando nuova luce" (Calogero, p. 45, n. 1). Pentru amănuntele spinoasei discuții, v. Calogero, p. 45 și urm.

[106] Citesc ἑκάστοτ' cu Riezler și Calogero, după Teofrast.

[107] κρᾶσις, conjectura lui Calogero. Manuscrisele κρᾶσιν.

[108] τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Pentru înțelesul general, compară traducerile: „Denn je nachdem wie ein jeder besitzt die Mischung der vielfach irrenden Glieder, so tritt der Geist den Menschen zur Seite. Denn dasselbe ist es, was denkt, die innere Beschaffenheit der Glieder bei den Menschen allen und jedem: nämlich das Mehr ist der Gedanke" (Kranz); „wie der Nous je die vielirrenden Glieder gemischt hat, so ist er den Menschen beigegeben: denn es ist immer dasselbe, was da als Art der Glieder in den Menschen sinnt; bei allem und jedem — das Mehr der Mischung nur ist ihnen Gedanke" (Riezler); „infatti, a quel modo che in ogni singolo caso si comporta la crasi dei molto errabondi organi di senso, in tal modo si conforma, presentandosi negli uomini, il percepire: giacchè la stessa cosa è quella che percepisce per tutti gli uomini e per ogni loro organo di senso: il più, infatti, è il pensiero" (Calogero).

[109] „In sede di mera congettura, — notează Calogero, p. 49, n. 1 — si potrebbe immaginare che Parmenide facesse corrispondere la parte destra a quella del freddo settentrione e quella sinistra a quella del caldo mezzogiorno, supponendo come direzione ideale del mondo della δόξα, o, più determinatamente, della δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ, l'esser rivolto ad occidente, visto che la degradazione del mondo κατὰ δόξαν rispetto a quello dell' ἀλήθεια si può pur pensare come un allontanamento dall'oriente verso l'occidente, se è vero . . . che alla Verità ci si avvicina invece andando verso oriente e facendo a ritroso il cammino del Sole. Ma, s'intende, tutto ciò non è che semplice congettura".

[110] Cf. fr. B 8, 38—41 și Calogero, p. 33: „per questo nominalista a rovescio, il mondo della δόξα non è che il mondo apparente dei nomi di fronte al mondo vero del verbo, dove poi e gli ὀνόματα e l'ἔστιν non restan soltanto i predicati nominali e la copula ma si ontologizzano oggetivandosi".

[111] După Reinhardt, p. 46, n. 1, fragmentul ar fi din *Purificările* lui Empedocles (cf. fr. 120 și 128 Diels).

ZENON DIN ELEA

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

S-a născut în Elea, în jurul anului 489 î.e.n., ca fiu al lui Teleutagoras. Apogeul carierii sale s-a situat cam între anii 464—460 î.e.n. Aserțiunea după care ar fi fost adoptat de către Parmenides nu corespunde realității. Strabon relatează că a participat la viața politică a orașului său de baștină, avînd raporturi cu pythagoricii, așadar pe linie proaristocratică. Vechii autori îi atribuie mai multe lucrări. Între acestea, cartea numită *Interpretarea lui Empedocles* nu a fost un comentariu al cugetării agrigentinului, ci, după cum a arătat Diels, o critică împotriva lui, care și-a primit menționatul titlu, mai tîrziu. Titlurile *Dispute* și *Tratat despre natură* ar putea să vizeze aceeași lucrare.

S-a săvîrșit din viață cam pe la anul 430 î.e.n.

ZENON DIN ELEA

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 25 și urm. (25) Zenon eleatul. Despre acesta, în *Chronica* lui [FGrHist. 244, fr. 30, II, 1028], Apollodoros spune că era fiul lui Teleutagoras, adoptat de Parmenides (la rîndu-i, fiul lui Pyres). În legătură cu el și cu Melissos, Timon scrie cele ce urmează [fr. 45 D.]: „marea, nebiruita tărie a lui Zenon cel în stare să afirme și să tăgăduiască[1], al tuturor mustrător; sau Melissos, care s-a dovedit mai presus de multe năluciri, mai prejos doar de cîteva ...".

Zenon l-a audiat dar pe Parmenides și a devenit iubitul lui. Era bine proporționat, după cîte scrie Platon în dialogul *Parmenides* [127 B; cf. A 11]. Același autor, în *Sofistul* [215 A] ⟨și în *Phaidros* [p. 261 D], pomenește de el⟩[2] numindu-l „un Palamede eleat". Aristotel [fr. 65; cf. A 10] spune despre el că ar fi fost născocitorul dialecticii, așa cum Empedocles a fost născocitorul retoricii. (26) S-a arătat bărbat de seamă și în filosofie și în politică; i se atribuie cărți pline de multă ascuțime. Voind să-l răstoarne pe tiranul Nearchos (alții zic pe Diomedon), a fost prins, după cîte povestește Herakleides în *Prescurtarea* lui Satyros [fr. 7 FHG III, 169]. Cu acea împrejurare, întrebat despre complici și despre armele transportate la Lipari, a pîrît pe toți prietenii tiranului, cu gîndul să-l lipsească de tovarăși; apoi, spunînd că are să-i destăinuiască anumite lucruri la ureche și mușcîndu-i-o, nu i-a dat drumul pînă ce n-a fost străpuns, împărtășind soarta tiranicidului Aristogei-

ton. (27) În cartea-i despre *Omonimi*, Demetrios pretinde că i-ar fi retezat nasul. Antisthenes, în *Moșteniri* [FHG III, 182], scrie că, după ce denunțase pe prieteni, întrebat de tiran dacă mai era vreunul, ar fi răspuns: „tu, năpasta cetății", apoi, adresîndu-se celor de față: „dacă slujiți tiranului de teama celor ce mă așteaptă pe mine, mă mir de lașitatea voastră"; în sfîrșit, retezîndu-și limba cu dinții, i-ar fi scuipat-o în față, după care, îmbărbătați, cetățenii l-ar fi ucis îndată pe tiran. Cam acestea se spun de cei mai mulți. Hermippos, în schimb (fr. 30 FHG III, 43), zice că ar fi fost vîrît într-o piuă și zdrobit. (28) Despre el am scris cele ce urmează [*Urmează o epigramă a lui Diogenes*].

Remarcabil a fost Zenon și în alte privințe, dar mai ales s-a arătat disprețuitor al celor mari pe potriva lui Heraclit. Acest om și-a iubit patria (numită mai întîi Yele, apoi Elea, colonie a foceenilor, cetate mică și în stare a produce numai oameni de ispravă) mai mult decît trufia atenienilor, de aceea n-a locuit cîtuși de puțin printre ei, ci și-a petrecut viața în Elea[3] (29). El a fost și cel ce a formulat pentru întîia oară argumentul lui Achille; Favorinus, în schimb [fr. 39, FHG III, 583. Cf. *supra*, p. 215], i-l atribuie lui Parmenides și mai multor altora.

Învățăturile de el propovăduite sînt cele ce urmează[4]: există lumi[5], vid nu există[6]; natura tuturor lucrurilor s-a format din cald și rece, uscat și umed[7], trecute unele prin stările celorlalte; obîrșia oamenilor e pămîntul[8], iar sufletul un amestec al elementelor pomenite, în care nici unul nu precumpănește[9]. Se zice despre el că, ocărît de cineva, s-ar fi mîniat; cum i se făcea o vină din aceasta, ar fi răspuns: „dacă ocărît nu m-aș arăta supărat, lăudat ar trebui să rămîn nesimțitor"[10].

Că au fost în totul opt Zenoni, am spus-o cînd am vorbit de Zenon cel din Kition [VII 35]. Cestălalt înflorea către cea de-a LXXIX-a olimpiadă [464—461; cf. Apollodoros, FGrHist. 244, fr. 30 b, II, 1028].

2. LEX. SUDA [Zenon, fiul lui Teleutagoras, filosof eleat; ca ani, apropiat de Pythagoras[11] și de Democrit, căci trăia

în jurul celei de-a LXXVIII-a olimpiade [468—465 î.e.n.]; învăţăcel al lui Xenofan sau al lui Parmenides. A scris *Polemici*, o *Desluşire* a învăţăturilor lui Empedocles, *Către filosofi*[12], *Despre natură*[13] [din Hesychios].

Se spune despre el că ar fi născocitorul dialecticii, aşa cum Empedocles e al retoricii. Căutînd să-l înlăture pe Nearchos (alţii zic pe Diomedon) tiranul Eleei, a fost prins. Cercetat de acesta, şi-a muşcat limba pînă ce a retezat-o, apoi i-a scuipat-o în faţă. Aruncat într-o piuă, a fost acolo stropşit [din Diogenes].

3. EUSEB., *Chron.* la olimp. 81, 1—3 [456—454 î.e.n.]: Ajungeau la maturitate Zenon şi Heraclit întunecatul [cf. Parm., fr. A 11, supra, p. 217].

4. PLAT., *Alcib.* I, 119 A Dintre ceilalţi atenieni ori străini, numeşte-mi unul — fie rob, fie om liber — devenit mai înţelept în urma legăturilor lui cu Pericle, aşa cum îţi pot numi eu [*Socrate*] pe Pythodoros al lui Isolochos [cf. Parm., fr. A 5, *supra*, p. 216] sau pe Callias al lui Calliades, care, plătind fiecare cîte o sută de mine lui Zenon, au devenit — mulţumită lui — înţelepţi şi respectaţi. SCHOL. (la acest pasaj): Zenon eleatul, elev al lui Parmenides, filosof naturalist şi adevărat om politic; de aceea şi e comparat cu Pericle, considerat omul politic prin excelenţă. Auditor al lui a fost Pythodoros, pomenit în *Parmenides* ca acel ce reproduce lui Antiphon întreaga discuţie; la şcoala acestuia, Kephalos din Klazomenai a devenit şi el dascăl. PLUT., *Pericl.* 4, 5 Pericle l-a ascultat şi pe Zenon eleatul, care trata despre natură ca Parmenides, dar făcea dovadă de o deosebită aptitudine critică, mulţumită căreia, pe calea discuţiilor contradictorii, îşi ducea adversarii în situaţii fără ieşire [cf. Parm., fr. A 12, *supra*, p. 218].

5. ARISTOT., *Rhet.* I, 12, 1372 b 3 ⟨*Cred a putea săvîrşi o nedreptate*⟩ cei cărora, dimpotrivă, nedreptatea le aduce laudă: de pildă, dacă s-ar întîmpla cuiva să-şi răzbune dintr-o dată şi tatăl şi mama, ca lui **Zenon**.

6. DIODOR. X, 18, 2 Pentru că patria lui era asuprită tare de Nearchos, a urzit un complot împotriva tiranului.

Dat pe față și, în mijlocul chinurilor caznei, întrebat de Nearchos care-i erau tovarășii, a răspuns: „de mi-aș putea stăpîni și trupul așa cum îmi stăpînesc limba!" Cum tiranul îi sporea tot mai mult cazna, Zenon a răbdat pînă la un timp cu tărie; pe urmă, dorind să scape de chin și totodată să se răzbune pe Nearchos, a născocit următorul șiretlic. În clipa celei mai mari încordări a caznelor, prefăcîndu-se că-și dă sufletul de durere, a strigat: „lăsați-mă! voi spune tot adevărul". După ce l-au lăsat, a cerut ca Nearchos să vină mai aproape, ca să audă numai el, multe din cele ce avea de spus trebuind să rămînă mai bine ascunse. Cînd tiranul, bucuros, a pășit mai în față, apropiindu-și urechea de gura lui Zenon, dintr-o mușcătură, i-a înșfăcat-o cu dinții. Slujitorii au alergat în grabă și au încercat împotriva torturatului tot soiul de cazne, doar o slăbi strînsoarea: dar el și mai tare se încleșta. Pînă la urmă, nefiind în stare să-i răzbească tăria de suflet, l-au străpuns de amîndouă părțile, ca să-și descleșteze dinții. Cu ajutorul acestui șiretlic a scăpat de chinuri și și-a primit pedeapsa cuvenită din partea tiranului.

7. PLUT., *Adv. Colot.* 32, p. 1126 D Zenon, elevul lui Parmenides[14], care uneltise împotriva tiranului Demylos fără să izbutească în planul lui, a supus învățătura lui Parmenides încercării focului, — așa cum se încearcă aurul curat și bun, — dovedind cu fapte că bărbatului în toată firea nu-i e frică decît de rușine și că de durere se tem numai copiii, femeile și bărbații cu suflet de femeie: într-adevăr, retezîndu-și limba cu dinții, a scuipat-o în fața tiranului. Cf. *De Stoic. rep.* 37, p. 1051 C; *De garr.* 8, p. 505 D.

8. CLEM., *Stromat.* IV, 57 (II, 274, 1 St.) Nu numai beoțienii[15] și macedonenii și lacedemonienii s-au arătat tari în timp ce erau supuși la cazne, cum pretinde Eratosthenes în *Despre bine și rău*, ci și Zenon eleatul, torturat ca să dezvăluie anumite taine, a rezistat suferințelor fără să spună nimic, ba, pînă la urmă, și-a retezat limba cu dinții și a scuipat-o în fața tiranului pe care unii îl numesc

Nearchos, alţii Demylos. Cf. Val. Max. III ext. 2 (Phalaris), 3 (Nearchos); Nemes. 30 (Dionysios: cf. fr. A 19).

9. PHILOSTR., *Vita Apoll. Tyan.* VII, 2 Zenon eleatul (acesta pare să fi născocit dialectica), umblînd să răstoarne tirania lui Nearchos în Mysos, a fost prins; supus la cazne, şi-a trecut complicii sub tăcere, ba, pîrînd ca necredincioşi pe cei ce erau credincioşi tiranului, a făcut ca aceştia să fie omorîţi, ca şi cum învinuirea ar fi fost adevărată, şi a dus pe mysieni la libertate, înşelînd tirania cu privire la ea însăşi.

10. DIOG. LAËRT. VIII, 57 [cf. fr. A 1] Aristotel, *în Sofistul* [fr. 65], zice că Empedocles ar fi născocit întîi retorica, iar Zenon dialectica[16]. SEXT., *Adv. math.* VII, 6 Parmenides nu pare să fi fost cu totul străin de dialectică, de vreme ce elevul acestuia Zenon e înfăţişat de Aristotel ca iniţiatorul dialecticii.

Scrierea

11.* PLATON, *Parmen.* 127 A—B Zicea dar Antiphon că Pythodoros ar fi povestit cum au venit odată, la sărbătoarea Marilor Panatenee, Zenon şi Parmenides: Parmenides destul de bătrîn şi cărunt tare, — dar distins la înfăţişare, — cam de vreo şaizeci şi cinci de ani; Zenon, care atunci se apropia de patruzeci, bine făcut şi plăcut la vedere: se zicea de el că ar fi fost iubitul lui Parmenides. Spunea că au tras la Pythodoros, dincolo de ziduri, în părţile Ceramicului. Acolo au venit Socrate şi, cu el, alţii mulţi, doritori să asculte lecturi din scrierile lui Zenon, atunci pentru întîia oară aduse la Atena. Socrate ar fi fost pe vremea aceea foarte tînăr. Zenon însuşi a prins să le citească, într-un moment cînd se întîmpla ca Parmenides să nu fie acasă. Mai rămăsese foarte puţin de citit, cînd s-au întors de unde fuseseră, el — Pythodoros — şi, cu el, Parmenides şi Aristotel, cel care avea să facă parte din „cei treizeci"[17]: aşa că, din scriere, au putut auzi doar puţin... [cf. *supra* fr. A 1 şi *Parm.*, fr. A 5. *Contra*, ATHEN.

XI, 505 F Ce e însă mai grav și mai neadevărat decît orice e cînd, fără nici o nevoie, *(Platon)* pretinde că Zenon, concetățeanul lui Parmenides, ar fi fost iubitul aceluia...].

12. PLATON, *Parmen.* 128 B Da, Socrate, ar fi zis Zenon. Dar, de-i așa, n-ai prins deloc noima scrierii, măcar că de fugărit și de adulmecat spusele altuia te pricepi parc-ai fi un copoi din Laconia. Mai întîi, nu ți-ai dat seama că această scriere — compusă cu intenția de care vorbești — nu urmărește cîtuși de puțin s-o ascundă oamenilor, nici să treacă în ochii lor drept ceva măreț. Ceva din cele spuse de tine se potrivește totuși: că lucrarea își propune într-adevăr să ia apărarea raționamentului lui Parmenides împotriva celor ce încearcă să-și bată joc de el[18], sub cuvînt că, dacă ființa e una, urmările acestei afirmațiuni sînt multe și ridicole, ba chiar contrare afirmațiunii însăși. Scrierea e îndreptată împotriva celor ce susțin pluralitatea, plătindu-le cu vîrf și îndesat, prin aceea că-și propune să arate că, urmărite cum trebuie, consecințele ipotezei după care ființele ar fi mai multe sînt încă și mai ridicole decît în ipoteza unicității. Din această pornire polemică își trage dar ea obîrșia, — într-o vreme cînd eram tînăr, — și cineva mi-a furat manuscrisul, așa că n-a fost nevoie să stau la cumpănă dacă trebuie sau nu să-l dau la iveală. Aci te-ai înșelat, Socrate: cînd ai crezut că lucrarea a fost compusă nu din pornirea polemică a unui tînăr, ci din setea de glorie a unui om format; deși, altminteri, cum ți-am mai spus, n-ai judecat-o rău...[19]

13. PLATON, *Phaedr.* 261 D Cît despre Palamedul eleat, nu știm oare că vorbea cu atîta meșteșug încît — ascultătorilor lui — aceleași lucruri li se păreau asemenea și neasemenea, unul și mai multe, nemișcate și în mișcare?

14. ARISTOT., *Soph. el.* 10, 170 b 19 Dacă, în fața unui substantiv cu mai multe înțelesuri, cineva — fie persoana care întreabă, fie cea întrebată — e de părere că are numai unul singur (bunăoară, cînd zicem „ființă" sau „unu", înțelegem mai multe lucruri, dar atît cel întrebat cît și Zenon, care întreabă, pun întrebarea convinși că [înțelesul

e unu, ceea ce duce la încheierea că Totul e Unu), un asemenea raționament are a fi considerat fie în raport cu substantivul fie cu judecata celui întrebat. Cf. PLATON, *Soph.* 217 C, de unde DIOG. LAËRT. III, 48 Se spune că cel dintîi autor de dialoguri ar fi fost Zenon din Elea, dar Aristotel, în prima carte a tratatului *Despre poeți* [fr. 55], pomenește pe Alexamenos din Styra sau din Teos. Cf. fr. A 10 și ATHEN. V, p. 505 B.

15. PROCL., *In Parmen.* p. 694, 23 [*comentariu la Platon,* p. 127 D] Din multele argumente formulate de Zenon, — patruzeci în totul, — Socrate se oprește asupra unuia din cele dintîi și-și exprimă nedumerirea ... : dacă ființele sînt multe, aceeași ființă e asemenea și neasemenea ; dar e cu neputință ca aceeași ființă să fie asemenea și neasemenea, deci ființele nu sînt mai multe. ELIAS, *In categ.* p. 109, 6 Busse. Zenon din Kition, — altul decît cel din Elea, parmenidianul ... supranumit ἀμφοτερόγλοσσος nu numai pentru că era un dialectician, ca Zenon din Kition, complăcîndu-se să respingă și să susțină același lucru, dar pentru că era dialectician și în viață, una spunînd și alta gîndind. Acesta, întrebat odată de tiran care erau cei ce unelteau mai mult împotriva tiraniei lui, a arătat pe oștenii din gardă ; încrezîndu-se în el și suprimîndu-i, tiranul a fost ucis. A crezut dar că minciuna e un bine, dacă duce la înlăturarea tiranului. În sprijinul învățătorului său Parmenides, care susținuse altădată că potrivit conceptului pe care ni-l facem despre ea ființa e una, dar că potrivit evidenței sensibile sînt mai multe, dovedește cu patruzeci de argumente că ființa e una, gîndind că e frumos lucru să dea ajutor învățătorului său[20]. Altădată iarăși, în apărarea aceluiași dascăl care afirma că ființa e nemișcată, dovedește cu cinci argumente că ființa e nemișcată. Neputînd să le opună alte temeiuri, Antisthenes cinicul s-a ridicat și a prins a merge, convins că demonstrația pe calea evidenței sensibile[21] e mai tare decît orice tăgadă verbală.

Apoftegmatica

16. EUDEM., *Phys.* fr. 7 [SIMPL., *Phys*, 97, 12, Cf. Schöbe, *Quaest. Eudem.* p. 54] Se zice că Zenon ar fi spus că, dacă cineva-i arată ce-i aceea unitate, ar putea vorbi despre ființe[22].

17. PLUT., *Pericl.* 5, 3 Pe cei ce spuneau că gravitatea lui Pericle n-ar fi decît sete de faimă și trufie, Zenon îi sfătuia să dea dovadă de o sete asemănătoare, convins că însăși simularea unor calități frumoase are ca rezultat — pe nesimțite — oarecum nevoia și deprinderea lor.

18. PHILO, *Quod omn. prob. lib.* 14, II, 460 M. În fața unor asemenea păreri și reflexiuni, nu-i oare cazul să amintesc vorba aceea a lui Zenon, că „mai lesne ai putea da la fund un burduf plin cu aer, decît să faci pe un om de bine să facă fără voie ceva nelalocul lui"[23].

19. TERTULL., *Apolog.* 50 Întrebat de Dionysios la ce e bună filosofia, Zenon eleatul a răspuns : „ca să disprețuiești moartea" ; și, supus fără să crîcnească torturilor tiranului, și-a întărit spusa pînă la moarte.

20. STOB., *Flor.* (III), t. 7, 37 H. Supus la cazne de tiran, ca să-și trădeze complicii, Zenon eleatul a răspuns : „dacă aș avea, ai mai asupri ?"

Învățătura

Cf. scrierea lui Aristotel : *Împotriva argumentelor lui Zenon* (DIOG. LAËRT. V, 25) și aceea a lui Herakleides Ponticul, *Împotriva operei lui Zenon* (DIOG. LAËRT. V, 87).

21. ARISTOT., *Metaph.* B. 4, 1001 b 7 Și iarăși, dacă unul e în sine indivizibil, după judecata lui Zenon n-ar trebui să existe nimic. Căci ceea ce nici adăugat nici scăzut nu determină o sporire sau o micșorare, după el nu face parte din rîndul ființelor, de unde apare lămurit că mărimea e un atribut al ființei. Dacă însă ființa e mărime, atunci

e corporal, căci numai ce e corporal există în toată plinătatea. Celelalte lucruri incorporale, adăugate într-un anumit chip determină o sporire, adăugate în alt chip nu: bunăoară, suprafaţa şi linia; punctul însă, şi unitatea, nicidecum[24]. SIMPL., *Phys.* 97, 13 (din Eudem., fr. 7, după A 16) Greutatea cu care lupta Zenon venea, după cît se pare, din aceea că fiece lucru sensibil era socotit de el o pluralitate, — pentru atributele sale ⟨numeroase⟩ ca şi pentru posibilitatea de a se subdivide, — cîtă vreme punctul nu constituia ⟨în ochii lui⟩ o unitate[25]; căci, gîndea el, ceea ce adăugat nu sporeşte nici scăzut nu micşorează nu face parte din rîndul fiinţelor. — *Ibid.* 99, 10 În acest loc, cum observă Eudemos, *(Zenon)* tăgăduieşte unitatea (unitatea fiind pentru el punctul) şi admite pluralitatea[26]. Alexandros, în schimb, crede că şi aci Eudemos aminteşte de Zenon ca de unul care refuză să admită pluralitatea. „După cîte povesteşte Eudemos, — se exprimă el, — Zenon, elevul lui Parmenides, a încercat să arate că nu e cu putinţă ca fiinţele să fie mai multe întrucît nici una dintre ele nu e *una*, iar pluralitatea e alcătuită dintr-o mulţime de unităţi". Că, în acest loc, Eudemos nu aminteşte de Zenon ca de un negator al pluralităţii, mi se pare lămurit din înseşi cuvintele lui; cred dealtminteri că nici în lucrarea lui Zenon nu se găseşte o argumentare de felul aceleia de care vorbeşte Alexandros. PHILOP., *Phys.* 42, 9 Ridicîndu-se împotriva celor ce luau în derîdere învăţătura dascălului său Parmenides, potrivit căreia fiinţa e una, şi împărtăşind această învăţătură, Zenon eleatul încerca să arate că, în domeniul fiinţei, e cu neputinţă să existe pluralitate. „Dacă am admite pluralitate, argumenta el, de vreme ce o pluralitate e alcătuită din mai multe unităţi, urmează în chip necesar că trebuie să existe mai multe unităţi din care s-a ivit pluralitatea. Dacă vom fi arătat, prin urmare, că e cu neputinţă să existe mai multe unităţi, va fi lămurit că e cu neputinţă să existe pluralitatea: doar pluralitatea din unităţi ⟨îşi trage fiinţa⟩. Dar, dacă e cu neputinţă să existe pluralitate, — dat fiind că, în chip necesar, trebuie să existe sau unitate sau pluralitate, iar pluralitatea nu e cu putinţă, — urmează că există

unitatea". SENECA, *Ep.* 88, 44 Parmenides zice că, din lucrurile ce se văd, nici unul nu e esențial Totului; barim Zenon eleatul scapă și mai lesne de toate greutățile: pentru el nu există nimic. — 45. Dac-ar fi să-l cred pe Parmenides, nu există decît unitatea; dac-ar fi să-l cred pe Zenon, nici măcar unitatea ... [cf. Isocrat. 10, 3].

22. PSEUDO-ARISTOT., *De lin. insec.* 968 a 18 Tot așa, după raționamentul lui Zenon, o mărime trebuie să fie neapărat nesusceptibilă de împărțire, de vreme ce, într-un timp mărginit, e cu neputință să se atingă un număr nemărginit de părți, trecîndu-se de la una la alta: în chip necesar mobilul va ajunge mai întîi la jumătate, iar ceva susceptibil de împărțire are în orice moment o jumătate. ARISTOT., *Phys.* A 3, 187 a 1 Unii înțelepți s-au declarat de acord cu amîndouă argumentările: și cu cea care susține că Totul e Unu ... și cu cea care, pe calea împărțirii în două, ajunge să admită existența mărimilor indivizibile. SIMPL. 138, 3 (*comentariu la pasajul abia citat*) Despre cel de-al doilea argument, acel al împărțirii în două, Alexandros zice că ar fi al lui Zenon, ... și mai zice că cu acest argument al împărțirii s-ar fi arătat de acord și Xenocrates din Chalcedon (fr. 42 și urm. Heinze), care admitea că tot ce e susceptibil de împărțire e o pluralitate (partea fiind altceva decît întregul) ... și că există anumite linii indivizibile, în cazul cărora se adeverește că nu sînt pluralități[27].

23. SIMPL., *Phys.* 134, 2 [comentariu la Arist., *Phys.* A 3. 187 a 1] Unii, zice el, s-ar fi declarat de acord cu amîndouă argumentările, cu aceea pomenită a lui Parmenides și cu aceea a lui Zenon, care vroia să dea ajutor lui Parmenides împotriva celor ce umblau să-l ia în derîdere, sub cuvînt că, dacă ființa e una, se ajunge pe calea acestui raționament la încheieri numeroase și ridicole, unele chiar în contradicție cu el; împotriva acestora, Zenon a arătat că, dezvoltată cum trebuie, ipoteza lor — potrivit căreia „ființele sînt multe" — comportă urmări și mai ridicole decît cea după care ființa e una. [PLUT.], *Stromat.* 5 [D. 581] Zenon eleatul n-a stabilit nimic original, ci mai mult

a exprimat îndoieli în jurul acestor subiecte. [AËT. IV, 9, 1. Cf. *Parm.*, fr. 49, *supra*, p. 193].

24. ARISTOT., *Phys.* Δ, 3, 210 b 22 Nedumerirea lui Zenon: „dacă spaţiul există, în ce va fi stînd?" nu e greu de lămurit. Nimic nu se opune, într-adevăr, ca primul spaţiu să se afle în altceva, dar nu ca într-un loc ... — *Ibid.* 1, 209 a 23 Obiecţia ridicată de Zenon cere o oarecare discuţie. Căci, dacă toată fiinţa e cuprinsă într-un spaţiu, e evident că va trebui să existe un spaţiu al spaţiului, şi aşa la nesfîrşit. EUDEM., *Phys.* fr. 42 [SIMPL., *Phys.* 563, 17] Tot într-acolo pare să ducă şi obiecţia lui Zenon. Într-adevăr, acesta credea că toată fiinţa trebuie să se găsească în ceva; dacă, însă, spaţiul se numără şi el printre fiinţe, în ce va sta? De bună seamă într-un alt spaţiu, şi acesta într-altul, şi aşa mai departe ...[28] Împotriva lui Zenon, vom observa că „în" se poate înţelege în multe chipuri. Dacă, prin urmare, a crezut că fiinţele se găsesc într-un spaţiu, rău a crezut: nimeni nu va pretinde doar că sănătatea sau bărbăţia sau mii de alte lucruri de felul acesta se găsesc undeva în spaţiu, şi nici spaţiul, dacă e aşa cum am spus. Dacă, însă, „în" se poate înţelege şi altfel, atunci spaţiul ar putea fi şi el în ceva: marginea trupului, bunăoară, este în trup doar extremitatea lui.

25. ARISTOT., *Phys.* Z, 9, 239 b 9 Patru sînt argumentele lui Zenon în legătură cu mişcarea, ce prezintă greutăţi cui vrea să le dezlege. Primul e cel care tăgăduieşte mişcarea[29], sub cuvînt că, înainte de a ajunge la capăt, mobilul trebuie să ajungă la jumătate[30], — argument de care ne-am ocupat mai înainte [2.233 a 21] ... Aci stă greşeala raţionamentului lui Zenon: în aceea că nu admite că, într-un timp finit, se pot străbate sau atinge succesiv infinite puncte spaţiale. Într-adevăr, despre lungime şi timp, ca despre orice continuitate, se poate spune că sînt infinite într-un îndoit înţeles: ca împărţire şi ca margini. Cînd e vorba de infinite sub raportul cantitativ, acestea nu pot fi atinse într-un timp finit; dar pot fi atinse infinitele sub raportul împărţelii, înţeles în care însuşi timpul e infinit. Aşa fiind, infinitul e străbătut într-un timp

infinit, iar nu într-unul finit, și ⟨în mișcare⟩ infinite puncte spațiale sînt atinse în cursul unor durate infinite nu finite[31]... [Parafraza acestui pasaj în SIMPL., *Phys.* 947, 3 și urm.]. ARIST., *Top.* VIII, 8, 160 b 7 Împotriva opiniei comune se pot produce argumente numeroase, cum sînt acele ale lui Zenon, care nu admite mișcarea, nici că stadiul poate fi străbătut.

26. ARISTOT., *Phys.* Z, 9, 239 b 14 Al doilea e argumentul zis „Achille". Potrivit acestuia, zăbavnicul nu va fi ajuns niciciînd în fugă de altul mai iute, pentru că cel ce urmărește trebuie să ajungă mai întîi în chip obligatoriu acolo de unde a pornit cel ce fuge, așa că în chip obligatoriu zăbavnicul se va găsi de fiecare dată înainte. Argumentul acesta e tot una cu argumentul împărțirii în două: deosebirea stă în aceea că mărimea succesiv atinsă nu mai e dată în două[32].

27. ARISTOT., *Phys.* Z, 9, 239 b 30 Al treilea e cel acum pomenit: că săgeata zvîrlită stă pe loc. Acesta se întemeiază pe presupunerea că timpul e alcătuit dintr-o succesiune de prezente: fără ea, raționamentul dă greș. Cf. 239 b 5 Zenon face un raționament greșit: dacă, zice el, orice lucru e fie nemișcat, fie în mișcare ⟨și nimic nu se mișcă⟩ atîta vreme cît ocupă un loc egal cu sine însuși; dacă orice lucru în mișcare se găsește mereu într-o clipă ⟨și în fiece clipă ocupă un spațiu egal cu sine⟩, urmează că săgeata zvîrlită e în nemișcare[33].

28. ARISTOT., *Phys.* Z, 9, 239 Al patrulea e acel al masselor[34] ce se mișcă în stadiu[35] — în șiruri egale și paralele, în sens contrariu, cu viteză egală — unele de la sfîrșitul stadiului, altele de la jumătatea lui: cu el crede a arăta că timpul jumătate e egal cu timpul îndoit[36]. Greșeala raționamentului stă în a presupune că o mărime are nevoie de același timp pentru a trece de-a lungul unei mărimi egale, fie că aceasta se mișcă cu o viteză egală, fie că stă pe loc: ceea ce e un neadevăr. Fie, bunăoară, massele egale, nemișcate, *A A*, de care a fost vorba, apoi massele *B B*, începînd[37] de la jumătatea masselor *A*, egale

cu ele în număr și mărime apoi massele ΓΓ, ⟨începînd⟩ de la sfîrșit, egale în număr și mărime cu celelalte și în viteză cu *B*. Se va întîmpla că primul *B* și primul Γ — mișcîndu-se paralel — vor ajunge la capăt[38] odată; că Γ va fi trecut pe dinaintea tuturor masselor *B*, cîtă vreme massele *B* numai pe lîngă jumătate din massele *A*: ceea ce însemnează că timpul e jumătate și că, pentru a trece de-a lungul celeilalte, fiecare massă are nevoie de un timp egal. Se va întîmpla iarăși că massele *B* vor fi trecut pe lîngă toate massele Γ: primul *B* și primul Γ se vor găsi în același timp la extremitățile opuse. ⟨Γ⟩ avînd nevoie, pentru a trece pe lîngă fiecare din massele *B*, de un timp egal cu acel întrebuințat ⟨de *B*⟩ pentru a trece pe lîngă fiecare din massele *A*, întrucît, cum susține ⟨Zenon⟩, și unele și celelalte au nevoie de un timp egal pentru a trece de-a lungul masselor *A*[39]. — SIMPL. 1019, 32 Așa cum e înfățișat, raționamentul acesta e din cale-afară de simplist, observă Eudemos (fr. 68), întrucît lasă să se vadă greșeala de judecată ... Într-adevăr, două masse mișcîndu-se în sens contrar cu o iuțeală egală lasă între ele, într-un timp dat, o distanță de două ori mai mare decît aceea cu care — în același timp și cu aceeași iuțeală — s-ar depărta o massă deplasîndu-se pe dinaintea unei masse nemișcate.

Figura lui Alexandros în SIMPL., *Phys*. 1016, 14 și urm. Cf. 1019, 27:

Δ | *AAAA* / *BBBB* / ΓΓΓΓ | *E*

A masse în nemișcare
B masse mișcîndu-se de la Δ la *E*
Γ masse mișcîndu-se de la *E* la Δ
Δ începutul stadiului *E* sfîrșitul stadiului.

29. ARISTOT., *Phys*. H, 5, 250 a 19 Aci stă greșeala raționamentului lui Zenon: cînd pretinde că, ⟨lăsată să cadă⟩, orice părticică a unui bob de mei face zgomot. În realitate, nimic nu se opune ca grăunțele să nu fie în stare să deplaseze în nici un timp aerul pe care în căderea ei îl deplasează o baniță întreagă. Cf. SIMPL. 1108, 18 În felul acesta răspunde și la întrebarea pe care Zenon eleatul

o punea sofistului Protagoras. „Spune-mi, Protagoras, zicea el, un grăunte de mei ori a zecea mia parte dintr-un grăunte, lăsate să cadă, fac oare zgomot?". Şi, cum acela răspundea că nu: „Dar o baniţă de mei, în cădere, face zgomot ori ba?" De data aceasta răspunzînd afirmativ, din nou l-a întrebat: „Cum adică, să nu existe o proporţie între o baniţă de mei şi un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte?". Acela răspunzîndu-i că există, — dacă-i aşa, a mai zis, aceleaşi proporţii să nu fie şi între sunete? Cum e cu corpurile sonore, la fel şi cu sunetele. Iar de-i aşa, dacă baniţa de mei face zgomot, va face zgomot şi un singur grăunte ori a zecea mia parte a unui grăunte". În felul acesta îşi formula întrebarea Zenon[40].

30. AËT. I, 7, 27 (D. 303) Melissos şi Zenon ziceau că ⟨zeul e⟩ Unul şi Totul şi că unic, veşnic şi nemărginit e Unul[41].

B) FRAGMENTE

1. SIMPL., *Phys.* 140, 34 [după B 3] Cît priveşte infinitul sub raportul mărimii[42], l-a dovedit dinainte cu ajutorul aceleiaşi argumentări. Într-adevăr, după ce a arătat mai întîi că, „dacă fiinţa n-ar avea mărime, nici n-ar exista", continuă: „dacă există, trebuie ca fiece ⟨lucru⟩ să aibă neapărat o oarecare mărime şi grosime şi să se deosebească de lucrul care — faţă de el şi de oricare — e altul[43]. Cît despre ceea ce vine înaintea lui, raţionamentul e acelaşi: doar şi acesta va fi înzestrat cu mărime, iar înaintea lui va veni ceva. A spune lucrul acesta o dată e tot una cu a-l spune necontenit: căci — faţă de un lucru dat — nici unul din celelalte nu va fi vreodată cel din urmă, şi iarăşi, faţă de ⟨ceea ce am numit⟩ *altul,* nicicînd nu va lipsi ⟨la rîndu-i⟩ un altul[44]. Astfel, dacă ⟨fiinţele⟩ sînt multe, ele trebuie să fie numaidecît mici şi mari: mici, pînă a nu mai avea mărime, mari, pînă a fi nemărginite".

2. SIMPL., *Phys.* 139, 5 În scrierea lui, în care sînt cuprinse multe argumentări, arată de fiecare dată că cine

afirmă pluralitatea ființei ajunge să se contrazică. Una dintre argumentări e aceea prin care dovedește că „dacă ‹ființele› sînt multe, acestea sînt și mari și mici: mari, pînă a atinge o mărime nesfîrșită, mici, pînă a nu mai avea mărime". [B 1]. Tot acolo arată că ceea ce n-are nici mărime, nici grosime, nici vreun volum, nu există. „Într-adevăr, — zice el, — dacă s-ar adăuga unei alte ființe, n-ar face-o cu nimic mai mare: căci ceea ce n-are nici o mărime, oricît l-am adăuga ‹unui alt lucru›, nu-l poate cîtuși de puțin spori[45]: ceea ce s-ar adăuga ar fi nimic. Și iarăși, dacă, scăzut, nu face ca ‹ființa din care se scade› să se micșoreze, nici — adăugat — să crească, e limpede că și ceea ce se adăuga și ceea ce se scădea era nimic". Acestea le spune Zenon nu pentru a tăgădui Unul, ci pentru că — din nesfîrșitele elemente ale unei pluralități — fiecare își are mărimea lui, înaintea oricărui element considerat găsindu-se de fiecare dată ceva, mulțumită împărțirii la nesfîrșit. Iată dar ce susține, după ce mai înainte arătase că nimic n-are mărime, de vreme ce, din multele ‹elemente ale unei pluralități›, fiecare e identic cu sine și unu.

3. SIMPL., *Phys.* 140, 27 La ce bun atîtea vorbe, cînd lucrurile acestea se găsesc chiar în lucrarea lui Zenon? Într-adevăr, după ce o dată mai mult arată că, dacă ființele sînt multe, sînt totodată numărate și nenumărate, scrie textual cele ce urmează: „dacă ‹ființele› sînt multe, e necesar să fie atîtea cîte sînt, și nu mai multe, nici mai puține. Iar dacă sînt cîte sînt, sînt numărate. Dacă sînt multe, ființele sînt nenumărate: căci printre ele se găsesc mereu alte ‹ființe›, și tot așa, printre acestea, altele. În felul acesta, ființele sînt nenumărate". Astfel, cu ajutorul împărțirii în două, a dovedit infinitul numeric[46].

4. DIOG. LAËRT. IX, 72 Nu numai atît, dar, după ei [*discipolii lui Pyrrhon*], și Xenofan și Zenon eleatul și Democrit sînt sceptici ... Zenon[47], bunăoară, tăgăduiește mișcarea, atunci cînd zice: „ceea ce se mișcă nu se mișcă nici în locul unde e, nici în acela unde nu e"[48].

NOTE

[1] ἀμφοτερόγλωσσος. Cf. Simpl., *Phys.* 139, 3: ἐφ' ἑκατέρα γυμναστικῶς ἐπιχειροῦντα.

[2] Completarea aparţine lui Diels.

[3] Istoricii moderni ai filosofiei greceşti pun la îndoială această afirmaţie.

[4] Precizările lui Diogenes l-ar privi în realitate pe Empedocles, după Diels, urmat de cei mai mulţi comentatori (printre care Albertelli, p. 171, n. 5). Cf. totuşi obiecţiile lui Calogero, p. 89, n. 1, după care, în ciuda cîtorva „incertezze e ingenuità", „non c'è motivo per non riconoscere in queste righe le tracce della fedeltà zenoniana anche alla concezione parmenidea del mondo secondo opinione".

[5] κόσμους εἶναι, manuscrisele. Kranz citeşte: κόσμους εἶναι ⟨ἀπείρους⟩, iar Albertelli (referindu-se la Emped., fr. A 47): κόσμον ἕνα.

[6] Cf. Emped., fr. B 14: τοῦ παντὸς δ'οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ'ἐπέλθοι.

[7] Cf. Emped., fr. A 33 (Stob., *Ecl.* I 10, 11 b, p. 121 W): ἐκ τεσσάρων οὖν στοιχείων τὸ] πᾶν, τῆς τούτων φύσεως ἐξ ἐναντίων συνεστώσης, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ θερμότητος καὶ ψυχρότητος.

[8] Cf. Emped., fr. A 75: ἐγεννᾶτο τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐκ τῆς γῆς . . .

[9] Cf. Emped., fr. A 78 şi B 107.

[10] Acelaşi răspuns e atribuit lui Empedocles de *Gnom. Paris.*, n. 153, „Ac. Cracov.", XX, n. 152 (Emped., fr. A 20).

[11] Cum observă Jacoby, citat de Albertelli, p. 172, n. 1, e vorba probabil de o confuzie: fie cu Protagoras, fie cu Diagoras.

[12] πρὸς τοὺς φιλοσόφους: pythagorici, după o ipoteză a lui Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 312.

[13] H.D.P. Lee, *Zeno of Elea*, Cambridge, 1936, p. 5 presupune că ultimele două titluri ar fi ale unei singure cărţi: πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως.

[14] „Qui — notează Calogero, p. 87, n. 2 — la tradizione dell'assoluta fedeltà al pensiero parmenideo si fonde con quella dell'energia rispetto al dolore, dando appunto allo stesso λόγος parmenideo l'aspetto di una tesi moralistica di tal genere: come poi nel πυθαγορικὸς καὶ παρμενίδειος τρόπος τοῦ βίου della Tavola di Cebete, la severità eleatica assume nella tradizione la stessa aria eticizzante di quella pitagorica (senza quindi che tale passo serva a provare il «pitagorismo» di Parmenide, più di quanto altri provino il suo «antipitagorismo»)".

[15] Citesc 'Ασώπιοι cu Kern şi Albertelli. Cf. Herod. IX, 15.

[16] Cf. DIOG. LAËRT. III, 48: διαλεκτική δέ ἐστι τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομέν τε ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ὑποκρίσεως τῶν προσδιαλεγομένων.

[17] Conducere oligarhică instalată de spartani in Atena înfrîntă, la sfîrşitul războiului peloponesiac (404 î.e.n.).

[18] Gorgias, după unii; după alţii, pythagoricii.

[19] „Per bocca di Socrate, — scrie despre această pagină Calogero, p. 90, — Platone vi ironizza infatti, con la più elegante e quasi impercettibile finezza, circa la stessa diversità fra l'opera del maestro e quella dello scolaro, il quale, si «ci vuol dare ad intendere di dire qualcosa di diverso», ma in realtà non fa che ripetere, in altra forma, la stessa tesi di Parmenide: che negare il molteplice tanto vale quanto affermare l'uno! Il motivo ameno dello scolaro che s'affanna per rimanere allo stesso punto del suo maestro è colto alla perfezione: già agli occhi di Platone scopriva dunque questo lato debole del suo atteggiamento".

[20] „Il «soccorso» che l'«alleato» Zenone arreca a Parmenide è dunque costituito dalla dimostrazione che le difficoltà che sembrano sorgere dalla posizione dell'ente unico sono di gran lunga superate dagli assurdi impliciti nella posizione delle realtà molteplici. E con ciò, essenzialmente, una polemica contro il molteplice, condotta deducendo dalla premessa della sua esistenza conseguenza tra loro contradittorie e chiarendo così l'assurdo della premessa medesima: una polemica, rispetto alla quale quella contro il movimento, pur rimasta tanto più famosa nella tradizione, non sarà allora che un caso o esempio particolare. Come risulta del resto dagli stessi dati dossografici, che parlano di ben quaranta argomentazioni contro il molteplice, mentre quelle contro il movi-

mento sono soltanto quatro, secondo la tradizione aristotelica, o al massimo cinque, quando si volesse credere alla testimonianza di Elia, che è invece assai più verosimile abbia semplicemente frainteso il testo aristotelico" (Calogero, p. 91).

[21] Citesc ἐναργείας, cu Diels şi Albertelli.

[22] Zenone, dunque, considerava come fondamento dell'inconcepibilità degli enti (che, al plurale, non potevan essere se non i molti enti, il molteplice) la stessa inconcepibilità dell'uno che doveva esserne elemento: e cioè di quel ente singolo, di quel ἕκαστον, che infatti, s'è visto, non era possibile intuire se non cadendo in contradizione, perchè da una parte esso appariva infinitamente esteso e dall'altra così piccolo da non aver neanche estensione. Quell' ἓν era con ciò, per Zenone, l'uno elemento del molteplice, e non già l'uno assoluto, rigorosa esclusione del molteplice: chè della concepibilità di quest'ultimo egli, scolaro di Parmenide, non avrebbe potuto davvero dubitare, e tanto meno avrebbe potuto poi considerarla come condizione per la concepibilità del molteplice. Ma, ora, l'interessante è che nella tradizione critica, come risulta da Simplicio, sorse il dubbio che la polemica zenoniana si rivolgesse addirittura contro l'uno assoluto: ciò che implica che essa sentiva le aporie che Zenone aveva dimostrato a proposito dell'ἕκαστον come tali che avrebbero potuto avere egualmente per soggetto lo stesso assoluto ente eleatico" (Calogero, p. 145).

[23] „Gehört wohl dem Stoiker", — adnotează Kranz. Spusa figurează dealtminteri printre fragmentele lui Zenon din Kition (fr. 218, I, 53 Arnim).

[24] „Retta e piano portano aumento quando siano aggiunte per gli estremi. Per es. il piano aumenta quando gliene venga aggiunto un altro secondo la retta che è essa stessa limite del piano; negli altri sensi, no" (Albertelli, p. 185, n. 11).

[25] τὴν δὲ στιγμὴν μηδὲ ἓν τιθέναι. U. Schobe, *Quaest. Eudemeae*, Halle, 1931, p. 56, propune: μηδὲν τιθέναι. La fel citeşte, probabil, Cardini, care traduce: „egli suppone il punto come un nulla" (p. 111).

[26] „Appena terminato di trascrivere il brano eudemeo, — observă Calogero, p. 145—146, — (Simplicio) resta in imbarazzo, osservando come questa tesi zenoniana non quadri con lo Zenone che egli conosce attraverso il suo libro e attraverso il *Parmenide* platonico: chè mentre questi nega il molteplice per affermare l'uno, l'altro nega l'uno e vien così ad affermare il molteplice. E dà torto ad Alessandro, che interpre-

ta invece il passo di Eudemo e la sua citazione zenoniana in senso non discorde dalla meglio nota situazione speculativa dell'Eleate, in quanto considera la sua negazione dell'uno come negazione dell'elemento del molteplice, e quindi come intrinseca negazione dello stesso molteplice. Un'interpretazione, questa di Alessandro, che quadrava naturalmente meglio col pensiero zenoniano, ma in cui d'altronde appariva tipica ... l'indistinzione formale tra l'ἕν negato come elemento del molteplice e l'ἕν affermato in forza della negazione dello stesso molteplice. Così, in un'ulteriore citazione del motto zenoniano (*Phys.* 144, 14) ... Simplicio giunge addiritura ad alterarlo gravemente, sostituendo l'ὄν agli ὄντα, e considerando il rapporto di condizione e condizionato, istituito da Zenone tra l'ἕν e l'ὄν dal punto di vista conoscitivo, senz'altro come segno dell'intrinseca coessenzialità dei due concetti in seno all'ontologia parmenidea".

[27] „Nell'attribuire la tesi delle grandezze indivisibili a Senocrate sono d'accordo tutti gli antichi ... Invece il Burnet e il Ross hanno sostenuto in base a Arist., *De gen. et corr.* A, 8, 324 b 35 sgg., che in tutti e due i casi si tratta degli atomisti che dall'esperienza eleatica furono costretti ad ammettere il vuoto e l'atomo. La corrispondenza quasi verbale tra i due passi di Aristotele ci costringe a sottoscrivere alla tesi dei due eminenti studiosi inglesi. Con ciò naturalmente non intendiamo escludere che il richiamo a Senocrate per la dottrina delle grandezze indivisibili non possa essere filosoficamente giustificato" (Albertelli, p. 184, n. 6).

[28] Cf. şi Simpl., *Phys.* 562,1 : ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸ εἶναι τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως. «εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι. τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος». Măcar că pasajul nu figurează printre mărturiile citate de Diels, Calogero nu şovăie să vadă în el un text autentic, meritînd să-şi găsească loc printre puţinele fragmente autentice rămase de la Zenon. Pentru semnificaţia lui filosofică (aceeaşi, în parte, cu a crîmpeielor grupate sub no. 24), cf. consideraţiile învăţatului italian, p. 93—96: „Che Zenone argomenti contro la molteplicità delle cose in quanto essenzialmente condizionate dall'esistenza dello stesso spazio, è evidente: ma il fatto è poi che questa aporia dello spazio, prima ancora che essere l'aporia del molteplice spaziale, è la stessa aporia dell'uno eleatico in quanto necessariamente intuito in forma spaziale. Il quale, infatti, da una parte dev'esser pensato come perfetto, compiuto, e

quindi come determinato, delimitato in un πέρας che lo distinguerà allora nello spazio costituendolo in una data forma, quale quella della sfera parmenidea; e dall'altra non può non escludere che accanto a se possa esistere quell'ulteriore realtà, in cui esso dovrebbe venire a trovarsi collocato se quella lo delimitasse in una data forma finita, e deve quindi per forza, in nome della sua unità, presentarsi come ἄπειρον. L'antitesi di Parmenide e di Melisso quanto alla tesi della finità o dell'infinità dell'ente è con ciò nient'altro che il dispiegarsi storico di quella più profonda antinomia costitutiva dell'ente eleatico, che poi potrà considerarsi come lo stesso motivo fondamentale della dissoluzione dialettica del logo antico. Ora Zenone, illudendosi che essa valga soltanto per il molteplice, spazializzato, non fa che rilevare questa antinomia: chè il suo processo all'infinito dello spazio che dev'essere in uno spazio è nient'altro che lo stesso processo dell'ente eleatico a volta intuito come finito e come riassorbente in una più vasta sua finità l'infinità del reale escluso dalla sua precedente finità, in una perpetua vittoria del motivo parmenideo contro il perpetuo rissorgere del motivo melissiano".

[29] περὶ τοῦ μὴ κινεῖσθαι.

[30] διὰ τὸ πρότερον εἰς τὸ ἥμισυ δεῖν ἀφίκεσθαι τὸ φερόμενον ἢ πρὸς τὸ τέλος. Cum relevă Albertelli, după alții, există cel puțin două chipuri de a înțelege cuvintele lui Aristotel: „1. Il mosso deve giungere prima che al termine alla metà, poi alla metà della restante metà, poi alla metà dell'ultimo quarto e così all'infinito. 2. Il mosso deve giungere prima che al termine alla metà, prima che alla metà alla metà della metà, e così via all'infinito. La prima interpretazione trova la sua espressione nella formula $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \ldots$ (oppure $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \ldots$" La seconda interpretazione ha come formula $1 - \frac{1}{2} - \frac{1}{4} - \frac{1}{8} \ldots$" (p. 189, n. 3).

[31] „Secondo l'interpretazione corrente, — scrie despre această aporie Calogero, — Zenone avrebbe qui presupposto l'infinita divisibilità dello spazio, e sulla base di questa premessa avrebbe, con pura virtù logica, costruito il suo argomento: l'avrebbe presupposta, aggiunge l'interpretazione più sistematica, tanto in questa prima quanto nella seconda aporia, con quella stessa precisione metodica con cui avrebbe invece presupposto nelle altre due la tesi inversa, cioè quella della composizione del continuo da elementi indivisibili. Ma, anche prescindendo ora del tutto dall'idea della sistematicità, e prendendo solo in esame quella (che

le sta poi alla base) della presupposizione consapevole e metodica che Zenone abbia compiuto del concetto della divisibilità infinita, non è difficile accorgersi dell'antistoricità di una simile ricostruzione del processo mentale dell'Eleate, quando si pensi che il concetto specifico dell'infinita divisibilità poteva tanto poco essere una premessa esplicita e consapevole di Zenone, che invece si veniva determinando nel suo particolare carattere proprio nello sforzo critico che fu poi necessario per confutare le stesse prime aporie zenoniane" (p. 120). Şi în alt loc: „All'astratta immagine di Zenone che presnppone l'infinita divisibilità bisogna ... sostituire la storica immagine di Zenone che procede dividendo e sommando, e avverte come questo processo possa proseguire indefinitamente, dando luogo alla scoperta di un'infinita estensione: dove l'«infinita divisibilità» e l'«infinita sommabilità» sono tanto poco le sue premesse quanto, piuttosto, le sue conclusioni — e anzi, a rigore, neanche le sne conclusioni nel senso che si presentino al suo pensiero esplicitamente in quella forma, perchè nel suo pensiero esse vivono solo come agenti immediati e inconsapevoli dell'unica conclusione dell'infinità spaziale, e propriamente esplicite e consapevoli esse possono diventare soltanto nella riflessione critica ad esso posteriore. Così, nell'aspetto di questo concreto dividere e sommare, e di chiarire in tal modo quantitativamente infinito quel che prima era apparso quantitativamente finito si vede netta l'identità del metodo zenoniano tanto nelle argomentazioni contro il molteplice quanto in quelle contro il moto, o per lo meno, intanto, in questa prima: chè la suddivisione progressiva dello spazio entro cui deve attuarsi il moto e la constatazione delle sua infinità corrisponde perfettamente alla progressiva constatazione del molteplicarsi infinito degli enti, e l'assurdo del movimento è lo stesso assurdo della contraddizione tra finità e infinità quale appare implicita nell'ammissione del molteplice" (p. 123—124).

[32] „L'Achille è in Zenone un secondo argomento proprio in quanto Zenone non presuppone in astratto l'infinita divisibilità, ma in concreto divide e somma: ed è evidente allora come possono presentarglisi quali paralleli argomenti i singoli casi in cui può tipicamente attuarsi tale suo processo, senza che egli abbia consapevolezza esplicita dell'unità di questo stesso processo. Analogamente, negli argomenti contro il molteplice, identico ... è il metodo col quale Zenone dimostra la finità e l'infinità degli enti sia dal pnnto di vista numerico sia dal punto di vista spaziale, e pure qneste dimostrazioni si presentano come parallele e distinte. Ma c'è, ora, anche di più: chè l'identità del motivo si è scoperta non solo nell'ambito

dei singoli argomenti contro il molteplice e in quello dei singoli argomenti, finora veduti, contro il moto, ma anche nel complesso di tutti questi argomenti presi insieme. In tutti si tratta della dimostrazione di un'antitesi tra finità e infinità, in cui la finità è chiarita mediante la determinazione oggetiva e immobile di un ente o di un'estensione e l'infinità è dedotta mediante l'infinito superamento di quella determinazione, la quale (sia per l'esigenza logico-ontologica della sua delimitazione, negli argomenti contro il molteplice, sia per l'esigenza ugualmente logico-ontologica del muoversi, negli argomenti contro il moto) deve porre accanto a se altro, e ancora determinarlo e ancora negarlo, senza che tale processo possa esaurirsi" (Calogero, p. 127—128).

[33] Cea de-a treia aporie zenoniană — scrie despre acest argument Calogero, p. 129 — „non presenta reale diversità di problemi rispetto alle precedenti, nè forma con la quarta, in contrasto con quelle, il secondo corno di un dilemma, opponendosi nettamente ad esse per il carattere antitetico dei suoi presupposti: ma anzi approfondisce lo stesso problema che si manifesta nelle prime, contemplando lo stesso assurdo che queste contemplano ma contemplandolo non più nell'antinomia dei suoi estremi risultati bensi in quella intrinseca al suo stesso motivo genetico. La contraddizione del mobile che non si muove non è altra da quella del mobile che percorre l'infinito, ma è questa stessa, vista nella sua prima radice". Şi mai departe: „Se si pensa al livello speculativo di Zenone scolaro e pifensore di Parmenide, e si accorge che egli difficilmente avrebbe potuto concepire non solo un νῦν indivisibile in quanto puro e inestesso limite del tempo, ma anche un tempo composto di νῦν: e proprio perchè per lui, scolaro di Parmenide, il νῦν non sarà tanto un elemento del tempo quanto la stessa unica forma reale del tempo, rispetto a cui il passato e il futuro non sono che apparenze e irrealità. Per Parmenide ... l'ente «non era nè sarà, perchè è tutto insieme, *ora*, compatto»: il νῦν, il presente, è la forma dell'unità e totalità temporale che assolutamente corrisponde all'affermazione indifferenziata dell'ἐστίν, così come per Melisso l'infinità temporale, considerata invece nel senso della successione, in cui il puro νῦν s'è trasformato in un ἀεί equivale immediatemente all'infinità spaziale. Ora, s'intende che non può dirsi che Zenone parta esplicitamente da tali presnpposti, non essendo chiara la posizione esteriore della polemica contro il moto rispetto ai presupposti dell'uno o del molteplice, e cioè non potendo stabilirsi se in essa fossero poste esplicitamente delle premesse basate sul concetto dell'unità spaziotemporale dell'nno ... Ma sta di fatto, d'altra parte, che solo ricostruendo in questo rigido clima eleatico la *forma mentis*

di Zenone si può veramente intendere, nella sua genesi e nel suo significato, anche questa terza, e fondamentale, delle sue aporie" (p. 137).

[34] ὄγκοι.

[35] „Nessuno è mai riuscito a spiegare, se non a prezzo di ridicole fantasticherie, a che cosa serva il far muovere le serie dei corpi in uno stadio" (Albertelli, p. 201, n. 3).

[36] ἐν ᾧ συμβαίνειν οἴεται ἴσον εἶναι χρόνον τῷ διπλασίῳ τὸν ἥμισυν. Pasajul poate fi înțeles în două chipuri: 1. timpul dat e jumătate și îndoit (raport 1 : 2); 2. jumătatea timpului dat e egală cu indoitul timpului dat (raport 1 : 4). Cf. Albertelli, p. 201, n. 4.

[37] ἀρχόμενοι. Cum observă Albertelli (p. 201, n. 5), „il termine sembrerebbe richiedere che i *B* fossero disposti a cominciare dalla metà della seria *A* verso l'estremo di essa. Ma facendo questo diventa impossibile costruire l'edificio argomentativo che si richiede. Allora si dovra intendere il *cominciano* nel senso di *cominciano il moto*".

[38] Lachelier, „Rev. de Métaph. et de Morale", XVIII, 1910, p. 347, citește: συμβαίνει δὴ τὸ πρῶτον *B* ἅμα ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ ⟨Γ⟩ εἶναι καὶ τὸ πρῶτον Γ ⟨ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ *B*⟩. Dar, după justa observație a lui Albertelli, „dal momento che il moto delle due serie *B* e Γ va dalla metà di *A* in senso contrario, si può intendere ugualmente bene: „all' estremo (ai due estremi opposti) della serie *A*" e „all' estremo di *B* e di *A* rispettivamente"; però è più naturale la seconda interpretazione dato che Γ è visto in relazione a *B* e *B* in relazione ad *A*" (p. 202, n. 8).

[39] "Ἴσον χρόνον παρ' ἕκαστον γινόμενον τῶν *B* ὅσον περ τῶν *A*, ὥς φησι, διὰ τὸ ἀμφότερα ἴσον χρόνον παρὰ τὰ *A* γίγνεσθαι. Lachelier citea: ἴσον χρόνον παρ' ἕκαστον γινόμενον τῶν Γ ὅσον περ ⟨τὸ Γ⟩ τῶν A . . .

[40] Unii interpreți numără și acest argument in seria celor tinzînd să dovedească absurditatea ipotezei multiplicității; alții il consideră ca o încercare de critică gnoseologică. „In realtà, — crede Calogero, — esso è insieme l'una cosa e l'altra, perchè per Zenone la contraddittorietà del *mondo* del molteplice è poi la stessa contraddittorietà di quella δόξα, che invece considerava come essenzialmente vera Protagora, contro cui è appunto detto che qui Zenone polemizzi" (p. 110, n. 1).

[41] „Che qui il testo sia malsicuro, — notează Calogero, p. 88, n. 2 — (già quel superfluo μόνον è sospetto) risulta chiaro da quel che segue immediatamente: καὶ τὸ μὲν ἕν τὴν ἀνάγκην, ὅλην δὲ αὐτῆς τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, εἴδη τε τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν dove l'ἀνάγκη, può ben essere eleatica, ma il resto è empedocleo, . . . ed è quindi accaduto un pasticcio. Il quale

potrebbe. allora, aver indotto un inesperto a rimediare aggiungendo il καὶ Ζήνων: tolto il quale, resta in Aezio quell'antitesi tra il πεπερασμένον di Parmenide e l'ἄπειρον di Zenone, che era già stata fissata da Aristotele''.

42 „Qui — scrie Calogero, a cărui interpretare o urmez în liniile-i mari — è ... in atto quella stessa fondamentale dialettica di Zenone, che s'è vista già operare negli altri ragionamenti, e che s'impernia tutta nella contraddizione eterna delle opposte esigenze del finito e dell'infinito, constatata nello spazio discreto del molteplice. Nella dimostrazione dell' infinito di numero, la distinzione del singolo elemento del molteplice implica la posizione del distinguente come „altro'', quindi come nuovo elemento del molteplice, e con ciò la moltiplicazione infinita dello stesso molteplice: quel che si constata è sempre, in sostanza, l'infinita postulazione dell'ἕτερον accanto all'ἕκαστον e l'infinita cristallizazzione di questo ἕτερον in un nuovo ἕκαστον, ma quel che in particolare si rileva è il conseguente accrescersi numerico di questi enti. Nella dimostrazione dell'infinito di grandezza, invece, quel che vien messo in rilievo è l'ideale accrescimento spaziale, che si manifesta in ciascun elemento del molteplice, in quanto esso ha bisogno, per poter avere una determinata estensione, di distinguersi da ciò che da esso è altro, ma questo a sua volta si distinguerà da altro e così via, in modo che quel particolare verrà ad esigere in sè, per la sua determinazione spaziale, un' infinita alterità spaziale'' (p. 104—105).

43 καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου. Kranz traduce: „so muss ... Abstand der eine vom anderen haben''. Cam în acelaşi fel Albertelli: ,... e che in essa una parte distinta dall'altra''.

44 οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται, οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται: „denn kein derartiger *Teil* desselben *(des Ganzen)* wird die äusserste Grenze bilden, und nie wird der eine ohne Beziehung zum anderen sein'' (Kranz); nessuna infatti di tali parti sarà l'ultima e non è possibile che non ci sia una parte a precedere l'altra'' (Albertelli). Pentru spinoasele discuţii prilejuite de interpretarea acestor rînduri, v. Albertelli, p. 207, n. 4.

45 Citesc μεγέθους γὰρ μηδὲν ἔχοντος, προσγενομένου οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι, cu Gomperz şi Albertelli, Diels-Kranz prezintă: μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι („denn wird eine Grösse, die nichts ist, einer anderen hinzugefügt, so kann diese an Grösse nichts gewinnen'').

46 „L'unico λόγος di Zenone che ci sia stato tramandato nella sua tipica forma antinomica — scrie despre acest fragment Calogero — costrui-

sce dunque i due corni del suo dilemma coi due stessi termini estremi dell' aporia costitutiva dell'ente eleatico. S'intende che qui finità e infinità sono, immediatamente, quelle numeriche e non quelle spaziali, come già osserva Simplicio: ma lo stesso Simplicio può poi riferire, negli altri due frammenti, accanto a questa dimostrazione zenoniana dell' ἄπειρον κατὰ πλῆθος, anche quella dell' ἄπειρον κατὰ μέγεθος. Realtà è che, anche in questa dimostrazione dell'infinito numerico, il motivo probante non può non rimanere identico a quello onde si deduce l'infinito spaziale: e questo, tanto in quella forma universale che si è già vista nell'aporia dello spazio [cf. fr. A 24], quanto nella specificazione che può farsene quando questo spazio venga suddiviso in parti. Zenone non può infatti dimostrare l'infinità numerica della realtà presupposta molteplice se non riferendosi all'infinità spaziale di ciascuna delle unità di questo molteplice: la quale è, per un verso, delimitata in sè stessa, ma, per l'altro verso, deve presuppore accanto a sè un limite che la distingua dalle altre unità, e, esistenzializzando così accanto a sè il suo ἕτερον e incessantemente trovandosi di fronte a questo nella stessa situazione che suscitava l'esigenza della posizione del limite distinguente, finisce col multiplicare accanto a sè all'infinito il numero degli enti spaziali. Vista nei suoi costituenti singoli e con ciò nel suo vero motivo genetico, l'aporia del molteplice zenoniano composto di enti insieme di numero finito e di numero infinito è dunque la stessa aporia dell'uno eleatico, per un verso spazialmente limitato e per l'altro verso spazialmente illimitato. Non solo, cioè, il finito-infinito numerico è nient'altro, in sostanza, che il finito-infinito spaziale, ma anche l'assurdo intrinseco dello spazio discreto è l'identico assurdo intrinseco dello spazio uno". (p. 97—98).

[47] Sext. Empiricus (*Adv. dogm.* IV, 87 şi *Pyrr. hyp.* III, 10,71) atribuie afirmaţia „megaricului" Diodoros Cronos.

[48] „La contraddizione del moto è appunto quella dell'essere in un luogo e del non esservi, e del superare così quella propria delimitazione spaziale che è insieme determinazione e immobilità temporale" (Calogero, p. 138).

MELISSOS DIN SAMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Melissos s-a născut pe la anul 480 î.e.n. În afară de faptul că a fost generalul din Samos care a înfruntat flota ateniană în anul 441 î.e.n. despre viața lui nu știm nimic. S-a atașat școlii eleate, după ce se aflase poate un oarecare timp sub influența cugetării ioniene. Mai apoi însă a adoptat integral tezele lui Parmenides, cu o singură excepție : împotriva magistrului său a afirmat infinitatea spațiului.

MELISSOS DIN SAMOS

A) VIAŢA ŞI ÎNVĂŢĂTURA

1. DIOG. LAËRT. IX, 24 Melissos, fiul lui Ithagenes, de fel din Samos. A fost elevul lui Parmenides. (A fost totuşi în legătură şi cu Heraclit[1], pe care l-a făcut cunoscut efesienilor neştiutori, aşa cum Hippocrates l-a făcut cunoscut abderitanilor pe Democrit). A fost şi om politic şi s-a învrednicit de preţuirea concetăţenilor săi. Ales comandant al flotei, şi-a meritat încă şi mai mult admiraţia lor prin destoinicia sa.

Era de părere că Totul e nesfîrşit şi neschimbat şi nemişcat şi unu şi identic cu sine şi plin; că mişcarea nu există, dar că dă iluzia că există. Despre zei spunea că nu trebuie să emitem vreo părere, căci o cunoaştere a lor e cu neputinţă.

Apollodoros (*FGrHist.* 244, F, 72, II, 1040) pretinde că ar fi atins vîrsta bărbăţiei în jurul celei de-a 84-a olimpiade [444/41 î.e.n.]. Cf. Eus. s. 01, 84, 1.

2. LEX. SUDA Melitos al lui Laros ... a trăit pe vremea lui Zenon din Elea şi a lui Empedocles. A scris un tratat *Despre fiinţă*. A fost şi adversar al lui Pericle şi, în fruntea samienilor, a dat şi o luptă navală, avînd ca adversar pe dramaturgul Sofocle, în cea de-a 84-a olimpiadă [444/41 î.e.n.].

3. PLUT., *Viaţa lui Pericle* 26 şi urm. (26) Pe cînd Pericle se găsea pe mare, Melissos, fiul lui Ithagenes, un filosof care era atunci în fruntea samienilor, plin de dispreţ pentru

numărul restrîns al corăbiilor ateniene sau, poate, pentru lipsa de pricepere a comandanților, și-a convins concetățenii să atace. După ce s-a dat bătălia și au învins, luînd robi mulți atenieni și distrugînd multe corăbii, samienii au prins să se afirme pe mare, pregătindu-și toate cele trebuitoare războiului, de care fuseseră lipsiți înainte. Aristotel (fr. 577: din *Constituția samienilor*) susține că, într-o bătălie anterioară, Melissos l-ar fi învins pe însuși Pericle. Pe fruntea prizonierilor atenieni, samienii au însemnat cu fierul roșu cîte o bufniță, ca să-și răzbune de faptul că și atenienii îi însemnaseră pe ei cu o corabie ... La semnele acestea se zice că s-ar referi versul lui Aristofan: „Neamul samienilor ... tare-i priceput la scris ..." (Aristotel, *ibid.*, fr. 575) (27). Cînd a aflat de înfrîngerea flotei, Pericle a pornit iute într-ajutor și, învingîndu-l pe Melissos, care-i sta împotrivă, și punînd pe fugă pe vrăjmași, îndată le-a înconjurat cetatea, nădăjduind s-o cucerească cu trecerea vremii și cu istovirea mijloacelor mai curînd decît cu rănile și suferințele pricinuite cetățenilor ... (29). După nouă luni, cînd samienii s-au predat (vara anului 440), Pericle le-a dărîmat zidurile, le-a luat corăbiile și i-a supus la plata unei mari sume de bani, din care o parte au plătit-o îndată, iar alta au făgăduit s-o plătească cu vremea, dînd ostatici. Duris samianul (*FGr Hist.* 76, F, 67, II, 154) dramatizează episodul, punînd în seama atenienilor și a lui Pericle o cruzime de care nu pomenesc nici Tucidide (I, 117), nici Ephoros (*FGrHist.* 70, F, 195, II, 98), nici Aristotel (fr. 578). Cf. *Viața lui Temistocle* 2 ... și totuși Stesimbrotos (*FGrHist.* 107, F, 1, II, 516), fără să țină seamă de cronologie, pretinde că Temistocle ar fi ascultat lecțiile lui Anaxagoras și învățăturile lui Melissos naturalistul. În realitate, Pericle, care era cu mult mai tînăr decît Temistocle, l-a avut ca adversar pe Melissos, atunci cînd asedia pe samieni, iar cu Anaxagoras era prieten ... Cf. *Adv. Colot.* 32, p. 1126 B; Ael., *Var. hist.* VII, 14.

Opera (Cf. A 2)

4. SIMPL., *Phys.* 70, 16 ... Melissos a dat scrierii sale titlul: *Despre natură sau despre ființă.* — *De caelo* 557, 10 ... iar dacă Melissos şi-a ales ca titlu *Despre natură sau despre ființă* e limpede că, în ochii lui, natura era una cu fiinţa. GAL., *De el. sec. Hipp.* I, 9 (I, 487 K., 54, 19 Helmr.); *In Hipp. de nat. hom.* XV, 5 K. = *CMG* V, 9, 1, p. 5, 11

Învăţătura

5. ARISTOT., *q.f. de Melisso, Xenophane, Gorgia,* cap. 1--2 (după ediţia îngrijită de H. Diels, *Abhandl. d. Berl. Akad.,* 1900. Cf. scrierea lui Aristotel, *Despre învăţătura lui Melissos,* cit. la Diog. Laërt. V, 25).

I (1). Zice că, dacă ceva există, există dintotdeauna, de vreme ce nu e de admis că s-ar putea naşte ceva din nimic. Căci, fie că s-ar pretinde că toate cîte există sînt născute, fie că nu toate, în amîndouă cazurile presupunerea e absurdă[2], întrucît, a admite că sînt născute, înseamnează a admite că s-au putut naşte din nimic. Într-adevăr, dacă toate cîte există s-au născut, înaintea lor n-a existat nimic; iar dacă unei părţi dintotdeauna existente ar veni să i se adauge altele necontenit, fiinţa ar deveni tot mai multă şi mai mare; dar elementele prin care fiinţa ar spori în număr şi mărime s-ar naşte din nimic: căci mai multul nu se găseşte în mai puţin, nici mai marele în mai mic[3]. (2) Veşnică, fiinţa trebuie să fie şi nemărginită, de vreme ce n-are un început, cînd s-a născut, nici un sfîrşit la care, ajungînd să piară. (3) Atotcuprinzătoare şi nemărginită, trebuie să fie şi una; dacă ar fi două sau mai multe, una pe alta s-ar mărgini[4]. (4) Una, trebuie să fie şi aceeaşi în toate părţile ei; căci, de n-ar fi aceeaşi, fiind multiplă, n-ar mai fi una, ci multe[5]. (5) Veşnică fiind şi nemăsurată şi aceeaşi în toate părţile ei, fiinţa unică trebuie să fie şi nemişcată; căci nu s-ar putea mişca, neavînd în ce înainta. Într-adevăr, ca să înainteze, trebuie numaidecît

să evolueze fie în plin, fie în gol; din acestea, însă, unul n-ar putea-o primi, iar celălalt nu-i nimic. (6) Astfel fiind dar ființa unică, cată să mai fie încă ferită de suferință și durere, teafără și nevătămată; așezarea să nu și-o schimbe, la înfățișare să nu se prefacă[6], nici cu altceva să nu se amestece: căci, dacă toate acestea s-ar întîmpla, unitatea ar deveni neapărat multiplicitate, neființa ar zămisli, iar ființa ar pieri: tot atîtea presupuneri imposibile. (7) Într-adevăr, și de s-ar pretinde că unitatea rezultă din multiplicitate pe calea unui amestec, ar trebui să admitem pe de o parte că lucrurile erau multe și susceptibile de mișcare unele spre altele, pe de alta, că amestecul însuși trebuie conceput fie ca o îmbinare a mai multor elemente într-unul, fie ca un conglomerat rezultat din așezarea în straturi alternate a elementelor amestecate[7]. În felul acesta, e limpede că amestecurile ar fi amestecuri de elemente distincte; iar în cazul conglomeratului, elementele suprapuse ar ieși la iveală prin frecare, unul cîte unul, pe măsură ce ar fi înlăturate. Dar nici una nici alta din aceste ipoteze nu se adeverește. (8) În astfel de condiții, gîndea el, ființa ar putea fi multiplă, chiar părîndu-ni-se nouă una[8]. Pentru că, însă, nu-i cu putință să fie așa, nu-i cu putință nici ca ființele să fie multe, ci acestea ni se par astfel fără temei. Doar destule alte lucruri ne închipuim[9], după mărturia simțurilor; rațiunea însă nu ne lasă să credem [10] nici că acestea există, nici că ființa ar fi multiplă, ci una, veșnică, nemărginită și în toate părțile ei identică cu sine. (9) Ajunși în acest punct, ne-am putea pune întrebarea dacă, din capul locului, nu trebuie cumva stabilit că nu se poate începe prin acceptarea oricărei păreri, ci numai a celor mai întemeiate? În acest caz, dacă nu toate părerile pot fi acceptate cu egală îndreptățire, poate că n-are rost nici acceptarea principiului după care nicicînd nu s-ar putea naște ceva din nimic. Și aceasta nu-i decît o părere din cele neîntemeiate, luată de bună și generalizată pe baza unor repetate mărturii ale simțurilor. (10) Dacă, însă, închipuirile noastre nu sînt toate înșelătoare, ci se găsesc printre ele și intuiții juste, trebuie să acceptăm fie pe cele dovedite în prealabil ca atare, fie

pe cele înzestrate cu cea mai mare evidenţă; acestea din urmă, de fiecare dată mai sigure decît cele urmînd a fi demonstrate pe calea raţionamentului. (11) Să considerăm, bunăoară, două păreri potrivnice una alteia, cum le socoate Melissos (una că, dacă fiinţa e multiplă, trebuie numaidecît să se fi născut din nimic; alta, dacă aşa ceva e cu neputinţă, fiinţa nu poate fi multiplă: pentru că, dacă ceva există şi e increat, trebuie să fie şi nemărginit, iar nemărginit fiind trebuie să fie şi unu): chiar de le-am admite deopotrivă pe amîndouă, nu ni se dovedeşte cîtuşi de puţin că fiinţa ar fi unică mai curînd decît multiplă. În schimb, dacă una e mai sigură decît cealaltă, încheierile trase din ea vor fi şi ele mai dovedite. (12) În ce ne priveşte, se întîmplă să avem amîndouă aceste opinii: şi că nimic nu s-ar putea naşte din nimic, şi că fiinţele ar fi multe şi înzestrate cu mişcare. Din ele, mai demnă de crezare e aceasta din urmă; orice om va pune dar preţ pe ea mai curînd decît pe cealaltă[11]. Aşa fiind, dacă afirmaţiile că „naşterea din nimic e imposibilă" şi „imposibilă e şi pluralitatea lucrurilor" sînt într-adevăr contrarii, e evident că una s-ar distruge pe alta. (13) Ne putem întreba însă pentru ce ar fi chiar aşa? Şi dacă un altul n-ar putea susţine contrariul? Doar Melissos îşi desfăşoară argumentarea fără să fi dovedit în prealabil că principiul de la care pleacă e o părere dreaptă şi fără să-l proclame mai adevărat decît acel în discuţie. Iar ipoteza unei naşteri din nimic e îndeobşte mai lesne de acceptat decît aceea că fiinţele nu pot fi multe. (14) De aceea s-a şi spus, în această ordine de idei, nu o dată, şi că lucruri inexistente au căpătat fiinţă, şi că multe s-ar fi născut din nefiinţă: şi nu de către fiecine, ci de oameni cu faimă de înţelepţi. (15) *„La începutul începuturilor — zice, bunăoară, Hesiod — s-a ivit Chaosul; apoi Pămîntul cel cu pieptul larg, temei sigur şi veşnic a tot ce există ... şi Iubirea, care-i întrece pe toţi nemuritorii"* [*Theog.* v. 116, 117, 120]. Despre celelalte, spune că s-ar fi născut din acestea; dar acestea, din nimic. La fel, alţii mulţi au susţinut şi ei că nimic nu e, ci totul devine[12], — înţelegînd nu o devenire care ar porni de la fiinţă, căci în acest caz nu s-ar mai putea vorbi nici la ei de o devenire universală.

încît, un lucru e limpede, că pentru unii se poate vorbi și de o devenire din neființă.

c.2. (1). Să lăsăm însă chestiunea de a ști dacă cele spuse de Melissos sînt posibile sau imposibile. Demnă de luare-aminte mi se pare mai curînd întrebarea dacă aceste afirmații se desprind din propriile lui premise sau dacă nimic nu oprește ca lucrurile să se înfățișeze și altfel? În care caz, altele ar fi poate încheierile noastre. (2) Înainte de toate, dacă am lua de bună prima lui premisă, — cum că nimic nu s-ar putea naște din neființă, — urmează oare numaidecît că toate cîte există sînt increate, sau nimic nu se opune ca lucrurile să se fi născut unele din altele, și asta la nesfîrșit? (3) Sau să alcătuiască un soi de cerc, — unul născîndu-se din altul, — așa fel ca despre oricare să se poată spune că e veșnic și fiecare să se nască din altul de un număr nesfîrșit de ori? (4) În felul acesta, nimic nu s-ar opune ca toate lucrurile să se fi născut, chiar admițînd că din neființă nimic nu se poate naște; nesfîrșite fiind, de altă parte, nimic nu se opune să li se atribuie atributele unității. Căci Melissos însuși recunoaște nesfîrșitului calitatea de a fi și de a purta numele de Tot[13]. Chiar de n-ar fi nesfîrșite, dealtminteri, nimic nu oprește ca producerea lor să se desfășoare în formă circulară. (5) Și iarăși, dacă totul devine și nimic nu e, cum pretind unii, cum ar putea fi lucruri veșnice? Nu-i vorbă, despre existență, Melissos vorbește ca de ceva real și necesar[14]. „Căci, argumentează el, dacă ființa nu s-a născut, ci este, înseamnează că e veșnică", iar existența face parte din atributele necesare ale lucrurilor. (6) Tot astfel, chiar admițînd în chipul cel mai deplin, de o parte că neființa nu e susceptibilă de devenire, de alta că ființa nu e susceptibilă de pieire, ce se împotrivește ca, dintre ființe, o parte să fie născută, iar alta veșnică, așa cum susține Empedocles? [fr. 12 Diels]. Doar și acela, măcar că împărtășind cu totul această părere, cum că „nașterea din neființă nu e posibilă și zadarnică și deșartă distrugerea ființei, căci mereu va continua să fie acolo unde a fost statornicită o dată", afirmă totuși că, din cîte există, unele sînt veșnice — focul, apa, pămîntul și aerul,

— iar celelalte s-au născut și se nasc din acestea. (7) Într-adevăr, crede el, alt chip de naștere pentru ființe nu există, „ci numai amestec și schimb de elemente amestecate; „naștere" e numele de care sînt deprinși să se slujească oamenii" [fr. 8, 3—4 Diels]. (8) E adevărat că nici Empedocles nu vorbește de naștere în legătură cu esența celor veșnice, nici cu ființa, așa ceva părîndu-i imposibil. Căci, zice, în ce chip „ar putea ceva spori Totul și de unde ar putea veni?" [fr. 17, 32 Diels]. Ci marele număr al celor ce există se naște prin amestecul și îmbinarea focului și a elementelor dimpreună cu el (așa cum prin înlocuirea și despărțirea acestora se distruge), — ceea ce însemnează că multiplicitatea se crează prin amestec sau împărțire[15], dar că elementele de felul lor sînt patru, — osebit de cauze, — sau poate unul singur. (9) Dealtminteri, chiar admițînd că ar fi din capul locului nesfîrșite elementele a căror agregare prilejuiește procesul nașterii și a căror despărțire pe acel al distrugerii, — așa *cum zic unii că ar fi susținut* Anaxagoras, după care toate cele născute s-ar fi născut din elemente veșnice și nesfîrșite, — încă nu urmează că trebuie să fie toate veșnice, ci, măcar unele, pot fi supuse devenirii și create din elemente dinainte existente, așa cum pot fi supuse unei distrugeri care le transmută în alte substanțe. (10) Și iarăși nimic nu se opune ca totul să îmbrace o unică formă elementară, cum susțin deopotrivă Anaximandros[16] și Anaximenes (unul zicînd că totul se reduce la apă, altul — Anaximenes — la aer) și toți ceilalți care au crezut că unitatea Totului trebuie înțeleasă așa cum am spus și că această unitate, variindu-și aci înfățișările și numărul și mărimea, aci raritatea și densitatea, crează multele și nesfîrșitele ființe — existente în prezent sau susceptibile de a se naște — ce alcătuiesc Universul[17]. (11) Democrit susține și el că apa, aerul și fiecare din multele elemente existente — unul și același lucru, în realitate — se deosebesc între ele structural[18]. (12) Ce se opune așadar ca, și în această ipoteză, ființe numeroase să se nască și să piară, printr-un proces etern de strămutare a Unității de la ființă la ființă, potrivit deosebirilor amintite și fără ca totul să devină mai mare

sau mai mic? Și iarăși ce se opune ca, la un moment dat, corpuri să se fi născut din alte corpuri și, la rîndul lor, să treacă în alte corpuri, mereu născîndu-se și mereu pierind, de fiecare dată descompuse în același număr de elemente? (13) Să zicem însă că am admite și aceste două postulate, că ființa este și că-i increată: întrucît se face astfel dovada că e și nemărginită? Doar Melissos asta spune: că-i nemărginită, dacă este și nenăscută; marginile fiind, după acest fel de a judeca, începutul nașterii și sfîrșitul. (14) Numai cît, din cele spuse, ce oprește ca, deși nenăscută, ființa să aibă totuși margini? Căci, dacă-i născută, trebuie să aibă, după părerea lui, un început, pornind de la care a prins a se naște. Ce oprește dar ca, și de nu s-a născut, să aibă totuși un început (nu, de bună seamă, un început al nașterii, ci altul) sau ca, deși veșnice, ființele să-și pună totuși margini una alteia? (15) Așijderi ce se opune ca Totul — pentru că nenăscut — să fie într-adevăr nemărginit, dar ca existențele ivite în sînul lui să fie mărginite, avînd un început și un sfîrșit al devenirii? Și iarăși, cum spune Parmenides, ce se opune ca însuși Totul — unu și increat, cum e — să fie totuși mărginit, și anume „pretutindeni asemenea massei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei deopotrivă cumpănită față de mijloc, căci nu-i îngăduit să fie ici sau colo cu ceva mai mare sau cu ceva mai mică"? (*Parm.*, fr. B 8, 43—45). (16) Avînd însă centru și extremități, însemnează că are și margini, — măcar că nenăscut, — de vreme ce, chiar unu fiind, așa cum pretinde el, și constituind un corp, e de presupus că-și are și celelalte părți și că aceste părți sînt identice. (17) Dealtminteri, în acest înțeles vorbește și de identitatea Totului, iar nu în înțelesul că ar fi identic cu altul (așa cum Anaxagoras refuză să admită că nemărginitul ar fi identic; „a fi identic" e, pentru el, „a fi identic cu altul", ceea ce presupune existența a două ființe sau mai multe, nu a uneia, singură și nemărginită); identitatea la care se gîndește e, poate, o identitate cu sine, și vorbind de Tot ca de ceva identic vrea să spună că e format din elemente asemănătoare, fie că ar fi vorba de apă, de pămînt, sau de orice altceva. (18) E limpede că, pentru cine-și face

despre unitate o astfel de idee, fiecare din părţile ei reprezintă un corp şi ca atare nu poate fi nemărginită: nemărginit e Totul. Încît, deşi increate, se poate spune despre ele că se mărginesc una pe alta. (19) Aşijderi, dacă Totul e veşnic şi nemărginit, cum ar putea fi unu, cîtă vreme-i corp? Presupunînd, într-adevăr, că ar fi alcătuită din părţi diferite, fiinţa ar fi plurală, şi el însuşi [Melissos] ar socoti-o astfel. Iar dacă, în întregul ei, fiinţa n-ar fi decît apă, pămînt sau orice altceva, încă ar trebui să aibă mai multe părţi (cum şi Zenon încearcă să arate că este, ceea ce e unul în felul acesta[19]), unele din ele mai mari, altele mai puţin mari şi mai mici decît altele, aşa că, fără să se adauge sau să se înlăture vreun corp, ar rezulta o totală diversitate. (20) Şi iarăşi, dacă fiinţa unică n-are trup, nici lăţime, nici lungime de nici un fel, cum ar putea fi nemărginită? Sau ce se împotriveşte ca fiinţele să fie multe şi nenumărate? (21) Ce se împotriveşte ca, deşi mai multe decît una, să fie nesfîrşite ca mărime, în înţelesul în care Xenofan [fr. A 47, *supra* p. 192] zice că adîncimea pămîntului şi a aerului e nesfîrşită? Dovadă Empedocles care, împotriva afirmaţiilor de acest fel ale unora, obiectează că, aşa cum pretind ei, ⟨fiinţa multiplă⟩ nici n-ar putea exista: „dacă adîncurile pămîntului sînt fără de margini şi nesfîrşit eterul, aşa cum se proclamă în spusele multor muritori[20], ieşite din guri puţin ştiutoare despre natura întregului" [fr. B 39 Diels]. (22) Tot aşa, admiţînd că fiinţa e una, n-ar fi cîtuşi de puţin absurd dacă n-ar fi identică în toate părţile ei. Într-adevăr, presupunînd că totul ar fi apă, sau foc, sau orice altceva de acest fel, nimic nu ne opreşte să spunem că înfăţişările acestei unice fiinţe sînt mai multe, iar fiecare din ele — în ce o priveşte — e identică cu sine. (23) Doar nimic nu se opune ca fiinţa să fie aci mai rară, aci mai deasă, fără ca, în punctele unde e rară, să existe gol. Căci faptul de a fi rar nu implică existenţa distinctă, în anumite puncte, a unui gol, astfel ca întregul să fie într-un loc des iar în altul nu (ceea ce revine a spune „rar", acestea fiind modurile de a fi ale Totului)[21]; ci, plin fiind în toate părţile lui, e totuşi mai puţin plin decît desul. (24) Dacă însă fiinţa există şi e increată, şi

dacă, din această pricină, am merge pînă la a concede că e nemărginită și că o altă ființă, și iar o alta n-ar putea exista, pentru ce oare ar trebui să recunoaștem că e una și nemișcată? Într-adevăr, dacă nemărginitul echivalează cu Totul, cum poate exista golul, care nu e Totul? (25) Dar, mai zice Melissos, dacă nu există gol, ființa e nemișcată: căci tot ce se mișcă se mișcă schimbîndu-și locul. (26) Mai întîi, mulți nu împărtășesc această părere, ci cred că un gol trebuie să existe; nu, de bună seamă, un gol care ar constitui un corp, ci unul ca acel de care vorbește Hesiod, cînd spune că la începutul facerii a fost Chaosul, înțelegînd că înainte de orice trebuia să existe un spațiu pentru ființe: ceva în felul acesta e și golul, cum ar fi un vas căruia-i cercetăm cuprinsul. (27) Și de n-ar exista însă golul, nu mai puțin ființa s-ar putea mișca. Într-adevăr, ocupîndu-se de gol, Anaxagoras nu se mulțumește să afirme că nu există, ci pretinde că, în ciuda inexistenței lui, ființele se mișcă. (28) La fel și Empedocles susține că ființele sînt într-o mișcare veșnică, despărțindu-se într-una tot timpul, dar că gol nu există. Propriile lui cuvinte sînt: „În Tot nu există gol: de unde ar putea dar veni ceva?" [fr. B 14 Diels]. Și, după ce a arătat că Totul se strînge într-o unică înfățișare, alcătuind o unitate: „golul nu-i nimic și nici preaplinul" [fr. B 13 Diels]. (29) Ce se împotrivește, într-adevăr, ca ființele să se miște unele spre altele și totodată ca una să ia locul alteia, aceasta locul alteia, iar alta locul celei dintîi, printr-o deplasare neîntreruptă? (30) Și-apoi, din cele spuse, ce anume ne oprește să atribuim lucrurilor o mișcare constînd în acea schimbare de înfățișare ce se săvîrșește fără ca lucrul să-și părăsească locul și pe care alții — și el însuși — o numesc „alterare", bunăoară cînd din alb ceva se face negru, sau din amar dulce? Doar alterarea nu e împiedicată nici de inexistența golului, nici de faptul că nimic nu-și poate face loc în plin. (31) Așadar nu e numaidecît necesar ca ființa să fie toată veșnică, nici nemărginită, nici una, nici omogenă, nici nemișcată, — fie că e vorba de una singură, fie de o pluralitate oarecare. Acestea admise, din cîte spune el nimic nu se împotrivește ca ființele să-și schimbe alcătuirea sau să se altereze: în

ipoteza că Totul e unu şi că există mişcare, printr-o diferenţiere purtînd asupra cantităţii şi printr-o alterare ce n-ar comporta adăugarea nici scăderea vreunui corp; în ipoteza pluralităţii, prin unirea şi despărţirea fiinţelor între ele. (32) Nu pare, oricum, verosimil ca amestecul să îmbrace forma suprapunerii, nici pe a acelei puneri laolaltă de care vorbeşte el, în care elementele ar rămîne distincte, ba — prin frecarea celor dinaintea altora de altă natură — ar apărea deosebite între ele[22]; ci ⟨verosimil e⟩ ca aşezarea laolaltă a elementelor să fie de aşa natură încît orice parte intrată în amestec să se contopească cu orice parte cu care se amestecă, astfel încît să nu poată fi concepută distinctă, ci numai amestecată. Dealtminteri, de vreme ce nu există un „corp minim", fiece parte se îmbină cu fiece parte în acelaşi chip cu întregul.

6. HIPPOCR., *De nat. hom.* 1 [VI, 34, L] Părerea mea e că, din lipsă de pricepere, oamenii aceştia se luptă între dînşii în numele tezelor lor şi că întăresc teza lui Melissos ... GAL. (referindu-se la textul precedent) CMG V, 9, 1, 17, 16 ... e evident că în tot acest pasaj combate pe cei ce gîndesc că omul e numai unul din cele patru elemente şi le spune că se înşeală: nu întrucît n-ar fi izbutit să dovedească nimic, ci pentru că teza lor era din cale-afară de neconvingătoare. Departe de a fi izbutit să arate că omul e unul dintre cele patru elemente, întăresc teza lui Melissos care credea şi el că acesta e unu, dar nu unul din cele patru elemente: aerul, pămîntul, apa şi focul. Omul acesta pare a fi fost convins că, la baza celor patru elemente, există o substanţă comună, necreată şi nepieritoare, pe care cei veniţi după el au numit-o materie, dar n-a fost în stare s-o dovedească analitic. Şi aşa, substanţa aceasta o numeşte „Unul şi Totul".

7. ARISTOT., *Metaph.* A, 5, 986 b 25 Cum am mai spus-o, aceştia pot fi lăsaţi la o parte în cercetarea de faţă: doi dintre ei cu desăvîrşire, — Xenofan şi Melissos, — ca fiind prea necioplIţi; Parmenides... [v. Parm., fr. A 24, *supra*, p. 220]; *Phys.* A, 3, 186 a 6 Căci amîndoi, şi Parmenides şi Melissos, raţionează ca şi cum ar vorbi ca să vorbească:

pornesc de la premise mincinoase și se opresc la încheieri neîntemeiate. Barim sistemul lui Melissos e și mai nătîng și mai simplu: o dată acceptată o absurditate, restul urmează de la sine; se înțelege că așa nu e greu...

8. ARISTOT., *Phys.* Δ, 6, 213 b 12 Melissos mai dovedește și că Totul e nemișcat cu următoarele argumente: dacă s-ar mișca, zice el, ar trebui să existe neapărat gol; dar golul nu se numără printre ființe. — *De gen. et corr.* A, 8, 325 a 2 Cîtorva dintre cei vechi li s-a părut că Ființa trebuie să fie numaidecît una și nemișcată: într-adevăr, gîndeau ei, neexistînd gol, nu există posibilitate de mișcare, golul neavînd ființă de sine-stătătoare[23]. Tot așa, nu poate fi ⟨pluralitate de ființe⟩, cîtă vreme nu-i ceva care să le despartă. A crede iarăși că Totul nu e continuu, dar că — deși despărțite — părțile sale se ating, e tot una cu a spune că ființa e plurală, ci nu una și goală. Căci, dacă ființa e divizibilă în toate părțile ei, nimic nu mai e unul, ceea ce însemnează că nu mai e nici pluralitate și că Totul e gol; iar dacă pe alocuri e divizibilă, pe alocuri nu, ne găsim înaintea unei construcții absurde: căci pînă la ce punct și pentru care rațiune o parte a Totului ar fi așa, și plină, iar alta împărțită? La fel pretind și că, în chip necesar, nu poate exista mișcare. Cu argumente de felul acesta — trecînd peste datele simțurilor și netinînd seamă de ele, sub cuvînt că trebuie urmată rațiunea — pretind unii că Totul e unu, nemișcat și nemărginit: ca unul a cărui margine se mărginește cu golul [cf. Parm., fr. A 25, *supra*, p. 221].

9. CIC., *Ac.* II, 37, 118 După Melissos, ce e nesfîrșit e și neschimbat, a fost dintotdeauna și întotdeauna va fi[24]. AËT. II, 1, 2 [vezi Xenofan, fr. A 36, *supra*, p. 190], I, 3, 14 [Theodor. IV. 8; D. 285] Melissos din Milet *(sic!)*, fiul lui Ithagenes, a fost tovarășul acestuia [*al lui Parmenides*], dar n-a păstrat neatinsă învățătura încredințată. După el, lumea e nemărginită, cîtă vreme aceia ziceau că e mărginită. II, 1,6 (D. 328) Diogenes și Melissos susțin că Totul e nemărginit, dar că lumea are margini. [II, 4, 11 [cf. Xenofan, fr. A 36, *supra*, p. 190].

10. ARISTOT., *Soph. el.* 5, 167 b 13 Cum ar fi argumentarea lui Melissos, potrivit căreia Totul e nemărginit: postulează că Totul ar fi nenăscut (sub cuvînt că din nefiinţă nu se poate naşte nimic) şi că tot ce e născut are un început. Dacă nu-i însă născut, Totul n-are început, deci e nesfîrşit. Dar încheierea nu trebuie să fie numaidecît aceasta: din faptul că orice lucru născut are început nu urmează că orice are început trebuie să se fi şi născut[25]... — 6, 168 b 35 Ca în argumentarea lui Melissos, pentru care a se naşte e tot una cu a avea început, şi a fi egal cu a avea aceeaşi mărime. Unde tot lucrul născut are început, socoate că şi tot ce are început s-ar fi născut, ca şi cum prin faptul de a avea un început lucrul născut şi lucrul mărginit ar fi amîndouă tot una. Cf. 28, 181 a 27; *Phys.* A, 3, 186 a 10.

11. ARISTOT., *Phys.* A, 2, 185 a 32 Melissos pretinde că fiinţa e nemărginită. Însemnează că fiinţa e o cantitate ... Într-adevăr, pentru a defini nemărginirea ne slujim de categoria cantităţii, dar nu de aceea a substanţei, nici de a calităţii. Cf. *Metaph.* A, 5, 986 b 18 [Xenofan, fr. A 30, *supra*, p. 186]; *Phys.* Γ, 6, 207 a 9 [Parm., fr. A 27, *supra*, p. 222].

12. EPIPHAN., *Adv. haer.* III, 2, 12 (D. 590) Melissos fiul lui Ithagenes, de neam samian, zicea că Totul e Unu, că nimic nu e statornic în natură, ci că toate lucrurile sînt virtualmente pieritoare[26]. AËT. I, 24, 1 [Parm., fr. A 29, *supra*, p. 223].

13. AËT. I, 7, 27 (D. 303) Melissos şi Zenon [*susţin că Dumnezeu e*] Unul şi Totul şi că veşnic şi nemărginit e numai Unul. OLYMPIODOR., *De arte sacra* (*Coll. des Alchim. grecs*, Berthelot, II), p. 81, 3 Ruelle. Melissos gîndea că divinitatea e unicul principiu nemişcat şi nemărginit al tuturor fiinţelor.

14. PHILODEM., *Rhet. fr. incert.* 3, 7 (II, 196 Sudhaus)... nici cu Parmenides şi Melissos, care zic că Totul e unu şi că, din această Pricină, datele simţurilor sînt mincinoase. ARISTOCLES la EUSEB., *P.E.* XIV, 17, 7 Vroind să arăte pentru ce, din lucrurile vizibile şi din cele ce ne stau sub

ochi, nimic nu există cu adevărat, Melissos ia ca dovadă fenomenele înseşi; căci iată ce spune: „Într-adevăr..." [v., mai departe, fr. B 8, 2—3]. Cuiva care susţine lucruri ca acestea şi multe altele ca acestea, cu bună dreptate i-ar putea pune cineva întrebarea: „oare nu mulţumită simţurilor ştii că lucrul care acum e cald, acelaşi lucru, devine mai tîrziu rece?" Şi la fel şi pentru celelalte. Într-adevăr, la poziţia pe care o apără nu se poate ajunge decît tăgăduind şi respingînd senzaţiile printr-o neîncredere deplină în ele[27]. Cf. AËT. IV, 9, 1 [Parm., fr. A 49, *supra*, p. 228].

B) FRAGMENTE

Despre natură sau despre fiinţă

1. SIMPL., *Phys.* 162, 24 Melissos a arătat caracterul increat al fiinţei slujindu-se de această argumentare bine cunoscută; iată, într-adevăr, ce scrie: „Veşnic era, ceea ce era, şi veşnic va fi[28]. Căci, de s-ar fi născut, ar trebui ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în nici un chip nu s-ar fi putut naşte ceva din nimic"[29].

2. — 29, 22; 109, 20. „De vreme ce, aşadar, nu s-a născut, este şi veşnic era şi veşnic va fi[30], şi n-are început nici sfîrşit, ci e nesfîrşit. Căci de s-ar fi născut, ar avea început (născut, ar fi trebuit să înceapă odată[31]) şi sfîrşit (născut, ar fi trebuit să sfîrşească o dată); de vreme ce, însă, n-a început, nici nu s-a sfîrşit, veşnic era şi veşnic va fi, şi început n-are, nici sfîrşit; căci veşnic nu poate fi ce nu e totul"[32].

3. — 109, 29 Aşa cum, despre fiinţa „cîndva născută" [fr. B 2], afirmă că ar fi de o esenţă mărginită, la fel şi despre cea „veşnic existentă" pretinde că ar fi nemărginită, dovedindu-şi astfel spusele: „Ci, după cum e veşnică, la fel şi ca mărime trebuie să fie veşnic nesfîrşită"[33]. Mărime, pentru el, nu vrea să zică întindere... [Cf., mai departe, fr. B 10].

4. — 110, 2 (în continuarea fr. B 9) În continuare, atributului veşniciei îi adaugă nemărginirea sub raportul

substanței, argumentînd: „Nimic, ce are început și sfîrșit, nu e veșnic, nici nesfîrșit"[34], — încît, ce n-are, e nesfîrșit.

5. — 110, 5 (în continuarea fr. B 4) Din nesfîrșire a făcut să decurgă unicitatea ființei, argumentînd: „dacă n-ar fi una, s-ar mărgini cu alta"[35]. Împotriva acestei afirmații, sub cuvînt că n-ar fi limpede formulată, se ridică Eudemos (fr. 9 Sp.) în termenii următori: „Chiar de-ar admite cineva că ființa e nemărginită, pentru ce ar trebui să fie și una? De bună seamă nu pentru că, dac-ar fi mai multe, ființele s-ar mărgini una pe alta. Doar trecutul pare nesfîrșit, și totuși se mărginește cu prezentul. N-ar putea fi dar nesfîrșite nici ființele din toate părțile; într-o singură parte, pare admisibil. Trebuie dar lămurit, pentru care motiv n-ar putea fi nesfîrșite, dac-ar fi mai multe".

6. SIMPL., *De caelo* 557, 14 De vreme ce sensibilul apare ca existînd în mod manifest, dacă ființa e una, n-ar mai putea exista alta afară de ea. „Căci, — zice Melissos, — dacă ființa e nesfîrșită, trebuie să fie una. Altminteri, de-ar fi două, n-ar mai putea fi nemărginită, ci una alteia și-ar pune margini"[36]. În schimb, Parmenides zice: „e nenăscut ... întreg" [fr. B 8, 4, *supra*, p. 235).

7. SIMPL., *Phys.* 111, 18 Zice dar Melissos, recapitulîndu-și afirmațiile anterioare și pregătind astfel trecerea la cele ce are de spus despre mișcare: (1) „Astfel dar ființa e veșnică și nesfîrșită și una și aceeași în totul. (2) Și de pierit n-ar putea pieri, nici mai mare nu s-ar putea face, nici alcătuirea nu și-ar putea-o schimba[37], nici nu suferă, nici nu pătimește; căci de-ar păți ceva din toate acestea, n-ar mai fi una. Într-adevăr, de se preface în altceva[38], urmează neapărat că ființa nu mai e una și aceeași: că piere ceva ce exista înainte și se naște ce nu exista pînă atunci. Așa fiind, de s-ar preface fie și cu un fir de păr în zece mii de ani, în sumedenia timpului s-ar prăpădi cu totul și cu totul[39]. (3) Dar nici alcătuirea lăuntrică nu-i chip să și-o schimbe: căci alcătuirea dinainte nu piere, nici alta nouă nu se ivește. Dacă dar nimic nu vine să i se adauge, nici nu piere, nici în altceva nu se preface, ce fel s-ar mai putea număra printre ființe, după ce și-a schimbat

alcătuirea?[40]. Căci, de s-ar preface cîtuși de puțin, și alcătuirea lesne și-ar schimba-o (4). Durere nu suferă[41]; într-adevăr, de-ar suferi, n-ar mai putea fi Totul[42]. Căci ce suferă nu poate fi veșnic, nici tăria lucrului sănătos n-o are. Și apoi nici aceeași n-ar mai fi, dac-ar suferi: căci suferința ar trebui să-i vină de pe urma unui lucru adăugat, ori scăzut, și-atunci n-ar mai fi aceeași. (5) Un lucru sănătos nici n-ar putea dealtminteri suferi: ar însemna, într-adevăr, să piară ce e sănătos și în ființă, și să se ivească ceva fără ființă. (6) Pentru pătimire, dovada e la fel ca pentru cel ce suferă[43]. (7) Apoi nici gol nu există în ceva; căci golul e nimic și nimicul n-are cum fi. Nici de mișcat nu se mișcă ființa; într-adevăr, n-are unde-și face loc, ci e plină. Dacă exista gol[44], și-ar fi putut face loc în el; de vreme ce, însă, nu există, n-are unde-și face loc[45]. (8) Și iarăși n-ar putea fi deasă, nici rară[46]; doar lucrul rar nu poate fi așa de plin ca lucrul des, ci rarul e mai gol decît desul. (9) Între plin și neplin, pe de altă parte, deosebirea ce trebuia făcută e următoarea: dacă un lucru cuprinde un altul ori îi face loc în el, nu-i plin; dacă nici de cuprins nu cuprinde, nici loc în el nu face, e plin[47]. (10) Dacă, prin urmare, gol nu există, ființa e neapărat plină. Iar dacă e plin, nu se mișcă".

8. SIMPL., *De caelo* 558, 19 [cf. fr. A 14] După ce a spus despre ființă că e una și nenăscută și nemișcată și neîntreruptă de nici un gol, ci pe de-a întregul plină de sine, continuă: (1) „Raționamentul acesta e dovada[48] cea mai de seamă că ființa e una singură[49]; dar dovezi sînt și cele ce urmează. (2) Într-adevăr, chiar multe de-ar fi ființele, ar trebui să fie și acestea așa cum spun că e ființa unică. Căci dacă există pămînt și apă și aer și foc și fier și aur și viu și mort și negru și alb[50], și toate acestea există, iar noi vedem și auzim drept, trebuie ca fiecare să fie așa precum ne-a apărut din capul locului, să nu se schimbe nici să se prefacă, ci veșnic să rămînă cum e. Dar noi pretindem că vedem, auzim și înțelegem drept[51]. (3) Și totuși caldul ni se pare că se face rece și recele cald, și tarele moale și moalele tare, — că însuflețitul moare și

se naşte din neînsufleţit; că toate acestea sînt supuse schimbării şi că ceea ce a fost nu-i totuna cu ceea ce este, dar că fierul, cît e el de tare, în atingere cu degetul[52] se roade, şi tot aşa şi aurul şi piatra şi tot ce ni se pare vîrtos; aşijderi că, din apă, se face pămînt şi piatră[53]: de unde rezultă că nici de văzut nu vedem nici de cunoscut nu cunoaştem cîte există[54]. (4) Toate acestea nu se potrivesc aşadar unele cu altele. Într-adevăr, abia apucăm să spunem că fiinţele sînt de felul lor multe, avîndu-şi înfăţişarea şi tăria lor statornicită o dată pentru totdeauna[55], şi ne şi pare că toate se prefac şi se schimbă din starea în care le-am văzut pe fiecare[56]. (5) E limpede, prin urmare, că nu drept vedeam cele ce vedeam şi că nu pe drept ni se pare că fiinţele ar fi multe; căci, dac-ar fi cu adevărat[57], nu s-ar preface, ci ar fi fiecare aşa cum ne-a apărut. Doar mai tare decît adevărata existenţă, nimic nu poate fi. (6) Dacă, pe de altă parte, ceva se preface, ce era se duce şi vine la iveală ce nu era. Încît, chiar mai multe de-ar fi fiinţele, ar trebui să fie aşa cum e fiinţa unică".

9. SIMPL., *Phys.* 109, 34 [în continuare fr. B 10] Că, în judecata lui (a lui Melissos), fiinţa e incorporală, o dovedeşte atunci cînd zice: „Dacă dar este, trebuie să fie una; dacă e una, trebuie să n-aibă trup. Căci de-ar avea grosime, ar avea şi părţi, şi-atunci n-ar mai fi una"[58].

10. SIMPL., *Phys.* 109, 32 [în continuare fr. B 3] Cînd vorbeşte de mărime, nu înţelege întinderea; căci tot el arată fiinţa ca fiind indivizibilă: „Dacă fiinţa se împarte, — zice, înseamnă că se mişcă[59]; dar, dacă se mişcă, nu mai poate fi". Mărimea e pentru el însăşi sublimitatea substanţei.

Parafraza fragmentelor 1, 2, 6, 7

SIMPL., *Phys.* 103, 13 Să vedem acum raţionamentul lui Melissos, împotriva căruia se ridică mai întîi (Arist., *Phys.* A 3, 186 a 4). Într-adevăr, făcînd uz de argumentele naturaliştilor în jurul naşterii şi a pieirii, Melissos îşi începe tratatul cu următoarele consideraţii:

1. Dacă nimic nu există, cum s-ar putea vorbi de nimic ca de o existență?[60] Dacă însă există ceva, e sau născut sau dintotdeauna existent. Dacă-i născut, e născut sau din ființă sau din neființă. Dar nici din neființă nu-i chip să se nască ceva (nici vreo altă formă de existență, și cu atît mai mult existența pură și simplă), nici din ființă. Într-adevăr, în cazul acesta ar fi și nu s-ar naște. Urmează că ființa nu-i născută; e dar dintotdeauna existentă. — De altă parte, nici nu va pieri. Căci ființa nu se poate preface nici în neființă (și acesta e un lucru admis de naturaliști), nici în ființă (în care caz ar continua să existe, și n-ar pieri). În consecință, ființa nici nu s-a născut, nici nu va pieri; dintotdeauna era și întotdeauna va fi. 2. De vreme ce lucrul născut are început, cel nenăscut început n-are. Dar ființa nu s-a născut; n-are deci început. Așijderi lucrul pieritor are sfîrșit[61]. Dimpotrivă, cînd un lucru e nepieritor, sfîrșit n-are. Ființa fiind nepieritoare, urmează că n-are sfîrșit. Ce n-are început nici sfîrșit e nemărginit[62]. Ființa e dar nemărginită. 6. Dacă ființa e nemărginită, e una. Într-adevăr, „dac-ar fi două, n-ar mai putea fi nemărginite, ci una pe alta s-ar mărgini". Ființa e nemărginită; nu pot fi dar mai multe; urmează că ființa e una. 7 (1) Dacă însă ființa e una, e și nemișcată; căci ce e una e veșnic identic cu sine. (2) Ce e identic cu sine „n-ar putea pieri, nici mai mare nu s-ar putea face, nici alcătuirea nu și-ar putea-o schimba, nici nu suferă, nici nu pătimește. Căci, de-ar păți ceva din toate acestea, n-ar mai fi unu". Orice mișcare ar suferi un lucru, pe de altă parte, înseamnează că se schimbă din ceva în altceva. Dar, afară de ființă, altceva nu există; prin urmare ființa nu se va mișca. (7) Sau într-alt chip: în domeniul ființei, gol nu există; „căci golul e *nimic* și *nimicul* n-are cum fi. Așadar ființa nu se mișcă. Căci n-are unde-și face loc", de vreme ce gol nu există. (8) Dar nici să se contracte în sine nu-i e îngăduit. Într-adevăr, în cazul acesta, ar fi mai rară sau mai deasă decît ca însăși, ceea ce-i cu neputință. „Lucrul rar" nu poate fi „la fel" de plin „ca lucrul des". Dimpotrivă, rarul e mai gol decît desul; iar gol nu există. Dacă ființa e plină ori ba, trebuie judecat după aceea că primește sau

nu primeşte altceva în sine: dacă nu primeşte, e plină; dacă ar primi, n-ar fi plină. Dacă, prin urmare, nu-i goală, urmează că e neapărat plină; de-i aşa, nu se mişcă: şi nu pentru că n-ar fi cu putinţă să se mişte în plin, cum e cazul mişcării pe care o atribuim corpurilor[63], ci pentru că fiinţa în întregul ei nu se poate mişca nici în fiinţă (doar altă fiinţă decît ea nu există), nici în nefiinţă (unde nefiinţa nu există).

Cele ce preced sînt de ajuns pentru a învedera învăţătura lui Melissos faţă de critica lui Aristotel. Propriile lui afirmaţii, rezumate, sînt acestea: „Fiinţa nu s-a născut. Ce e nenăscut n-are început, de vreme ce început are lucrul născut. Ce n-are început e nemărginit. Un lucru nemărginit n-ar putea coexista cu un al doilea, ci e unu. Ce e unu şi nemărginit e nemişcat".

Fragmente falsificate

11. PALAEPHAT., *De incred.* p. 22, 1 Festa. Da, eu întotdeauna laud pe scriitorii Melissos şi Lamiscos din Samos [filosof pythagoric: v. Diog. Laërt., III, 22], care au spus dintru început: „Ceea ce a fost e acum şi veşnic va fi"[64]. Cf. fr. B 1.

12. CUGETĂRI DE FILOSOFI [GRECO-SIRIENI *despre suflet*, traduse de Ryssel („Rhein. Mus.", LI, 1896, p. 539, n. 31). Melissos a spus: Tare nu-mi place munca fără folos cu care oamenii se trudesc şi se ostenesc: drumuri de noapte şi călătorii obositoare, in cursul cărora — alergînd printre valurile zbuciumate ale mării, legănaţi între moarte şi viaţă — zăbovesc, străini, departe de casele lor, de dragul unui cîştig pe care nu ştiu cine-l va moşteni după moartea lor; şi nu umblă să dobîndească strălucitele comori ale înţelepciunii, de care nu pot fi nicicînd lipsiţi, de vreme ce, pe lîngă că o lasă moştenire prietenilor lor, o mai iau şi cu ei în lumea de dincolo şi nu rămîne pierdută. O dovedesc oamenii cu cap, cînd spun: „a murit înţeleptul cutare sau cutare, dar nu şi înţelepciunea lui"[65].

NOTE

[1] Pretinsa legătură dintre Melissos şi Heraclit e pusă cu drept cuvînt la îndoială de majoritatea istoricilor filosofiei greceşti.

[2] Citesc ἀδύνατα cu Bonitz, în loc de ἀίδια, lecţiunea manuscriselor urmată de Diels-Kranz. „La proposizione disgiuntiva — crede a putea afirma Albertelli — denota uno spirito pedantesco ed è assolutamente contraria alla mentalità di Melisso" (p. 224, n. 2).

[3] „Qui — relevă Calogero — l'accadere nella dimensione del tempo è immediatamente veduto come accadere nella dimensione dello spazio, e l'impossibilità per l'avvenimento nello spazio si traduce subito in impossibilità per l'avvenimento nel tempo: in tanto è inammissibile un divenire accanto a un essere e il conseguente indefinito accrescersi del reale in forza di questo divenire, in quanto l'essere verrebbe con ciò a perdere la sua identità di sè con sè, diventando maggiore di sè stesso. Per esser tutto, non si può esser tutto che nello spazio, ma esser tutto nello spazio significa esser tutto anche nel tempo: che quel che non è tutto nel tempo non può esser tutto neanche nello spazio" (p. 67).

[4] Citesc περαίνειν ἂν cu Apelt.

[5] Argumentul lipseşte în fragmentele lui Melissos. V., mai departe, comentariul la fr. 6 (p. 312, n. 36).

[6] V., mai departe, fr. B 7 şi comentariul, p. 313, n. 40.

[7] După Apelt (*Melissos bei Pseudo-Aristoteles*, „Jhb. f. klass. Phil.", 1886, p. 739), am avea aci o aluzie polemică la învăţătura atomistă. Pentru Albertelli, în schimb, ideile atribuite în acest paragraf lui Melissos ar fi posterioare filosofului samian, „che non aveva nessun bisogno di sottilizzare tanto, date le sue premesse fondamentali che escludevano senz'altro le possibilità qui prospettate" (p. 224, n. 9).

[8] Pasaj anevoios. Albertelli înțelege: „in questi modi soltanto egli riteneva che le cose potessero essere molte e tali apparire a noi ..." (p. 217). Pentru Calogero, fraza „conferma la situazione sistematica della dissoluzione del mondo κατὰ δόξαν nel pensiero di Melisso" (p. 82, n. 1). „Da notare — mai adaugă invățatul italian, în continuarea rîndurilor citate — come l'Anonimo attribuisca a Melisso la teoria che a condizioni eguali a quelle a cui è sottoposta l'esistenza dell'ente unico dovrebb'essere sogetto anche il molteplice, sia che esistesse sia che soltanto apparisse: spezzando così e giustapponendo quel che in Melisso è intrinsecamente legato".

[9] φαντάζεσθαι. Cu Spalding, suprim ininteligibilul ἀπατᾶν la sfîrșitul propozițiunii; Calogero preferă să-l îndrepte în ἀπαντᾶν.

[10] οὔτε εἴᾳ αἱρεῖν cu Calogero, p. 82, n. 4.

[11] Citesc ταύτην ἐκείνης cu Albertelli, în loc de ταύτης ἐκείνην (Diels-Kranz).

[12] Aluzie probabilă la Heraclit, cu toate îndoielile lui Apelt (*art. cit.*, p. 747) urmat de Albertelli.

[13] τὸ ἅπαντα ... εἶναι καὶ λέγεσθαι. Mai prolix, Albertelli traduce: „All'infinito ... anche lui applica i predicati „è tutte le cose" ed „è detto tutte le cose" (p. 219).

[14] τοῦ μὲν εἶναί τι ὡς ὄντος καὶ κειμένου διαλέγεται, redat de Albertelli: „il fatto di avere una determinazione implica l'esistenza e la stabilità" (p. 219).

[15] Cuvintele καὶ τῇ διακρίσει sînt suprimate ca interpolate de Albertelli (p. 225, n. 22), fără motiv plauzibil.

[16] Cum are grijă să releve Kranz, în aparatul ediției, Anonimul confundă aci pe Anaximandros cu Thales.

[17] τὸ ὅλον suprimat de Albertelli, după Wendland.

[18] ῥυθμῷ διαφέρειν. Albertelli traduce: „differiscono per forma".

[19] ὂν δεικνύναι τὸ οὕτως ὂν ἕν. În acest pasaj, observă Calogero, „si allude a Zenone come a tale che avesse dimostrato la molteplicità intrinseca dell'unico ente, quando esso fosse stato inteso come unica sostanza materiale, nel senso della fisica ionica: dove Zenone, dimostrando molteplice quest'Uno che, comunque, non era elemento del molteplice bensì spazialmente assoluto, non avrebbe potuto non scorgere immediatamente l'applicabilità di tale dimostrazione anche all'Uno eleatico" (p. 151).

[20] Versul: ὡς διὰ πολλῶν δὴ βροτέων ῥηθέντα ματαίως e păstrat de Aristot., *De caelo* B 13.294 a 21 sub forma: ὡς διὰ πολλῶν δὴ γλώσσας ἐλθόντα ματαίως.

[21] Albertelli înţelege altfel paranteza, traducînd τὸ πᾶν οὕτως ἔχον prin: „ciò che è in quest'ultimo modo".

[22] Vezi mai sus, cap. I, par. 7 al tratatului.

[23] În fraza: τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ'οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου, Calogero bănuieşte o lacună. „Infatti, — scrie el, — se il κεχωρισμένου si referisce veramente a κενοῦ non gli aggiungerebbe nulla, e vice versa l'azione del χωρίζειν è propria appunto del κενόν in quanto divide e distingue". Şi propune să se citească: κινηθῆναι δ'οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος ⟨τοῦ κενοῦ καὶ μὴ ὄντος ἀπὸ τοῦ⟩ κενοῦ κεχωρισμένου ...

[24] ... *hoc quod esset infinitum et inmutabile et fuisse semper et fore.* Albertelli înţelege: „cio che è infinito è sempre stato sarà anche immutabile" (p. 227).

[25] În ochii lui Aristotel, ἀρχὴν ἔχειν nu-i tot una cu γεγονέναι; sfera de înţeles a primului e mai vastă, în măsura în care poate avea şi o accepţie spaţială, care lipseşte celui de-al doilea.

[26] φθαρτὰ ἐν δυνάμει.

[27] „Dopo aver banalmente osservato come Melisso non vedesse la possibilità che una cosa calda diventasse poi fredda, — scrie Calogero despre acest text, — seguita con un'osservazione preziosa nella sua ingenuità: la filosofia di Melisso, egli dice, non è altro che un dissolvare e contraddire le sensazioni διὰ τὸ μάλιστα πιστεύειν αὐταῖς. L'eleatizzazione del particolare non potrebbe esser meglio, espresso che in questa «assoluta fede nel sensibile», che, eternizzandolo, lo induce d'altronde in contraddizione e in crisi" (p. 82, n. 1).

[28] „La netta differenza rispetto a Parmenide — notează, în legătură cu acest pasaj, Calogero — è nel fatto che mentre questi, partendo dal suo «è», esclude del tutto da esso tanto l'«era» quanto il «sarà», e vede quindi l'assolutezza temporale dell'ente come un puro presente, immune da ogni differenziazione temporale di passato e futuro (οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν), Melisso concepisce invece la sua eternità è superiorità al tempo, presente senza passato e senza futuro; in Melisso l'eternità è *totale estensione del tempo, somma del passato del presente e del futuro*" (p. 60—61). Într-un sens analog, K. Joël: „er [Parmenides] geniesst

eben in Seienden gerade die innere Konzentration auf die Identität, Melissos aber vielmehr seine unendliche Expansion in Zeit und Raum, so dass ihm die Einheit zurücktritt vor der Unendlichkeit" (*Gesch. der antiken Philosophie*, Tübingen, 1921, I, p. 475).

[29] La observaţia lui Zeller că Melissos uită să dovedească aci că fiinţa n-are moarte, Albertelli relevă cu drept cuvînt că, de vreme ce nimic nu poate dispărea în nimic, în ochii filosofului nostru moartea nu-i decît *naşterea a altceva*; dovedindu-se imposibilitatea naşterii *eo ipso* se dovedeşte imposibilitatea morţii (p. 230, n. 2).

[30] În cuvintele ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, Reinhardt vede „ein Ausdruck für die Unveränderlichkeit" în care εἶναι „dient nie als Copula, sondern bedeutet Dasein und Bestehen" (p. 176, n. 2). Apropierea de Anaxagoras, fr. A 48, apare îndoielnică.

[31] Citesc ἤρξατο γὰρ ἄν ποτε γενόμενον cu Diels-Kranz. Calogero, urmat de Albertelli, preferă γινόμενον, lecţiunea lui Simplicius. „E chiaro — argumentează el — che in entrambi i casi (aci şi în paranteza următoare) esso ha lo stesso valore di participio presente specificante (secondo la costruzione dei verbi indicanti inizio o fine d'azione) gli opposti ἤρξατο e ἐτελεύτησεν" (p. 64, n. 2). Potrivit acestui fel de a vedea, traducerea celor două propoziţiuni parentetice ar trebui să sune: „într-adevăr, cîndva ar fi prins a se naşte" şi „într-adevăr, cîndva ar fi încetat de a se naşte".

[32] Cf., mai sus, criticile lui Aristotel, fr. A 10: „din faptul că orice lucru născut are început nu înseamnează că orice are început trebuie să se fi şi născut" şi „... unde tot lucrul născut are început, Melissos socoate că şi tot ce are început s-ar fi şi născut, ca şi cum, prin faptul de a avea un început, lucrul născut şi lucrul mărginit ar fi amîndouă tot una ...". Altfel spus, ceea ce Aristotel îi reproşează lui Melissos, faţă de al cărui mod de argumentare avea foarte puţină stimă, e trecerea arbitrară de la *temporal* la *spaţial*. Învinuiri analoge îi aduc, dintre istoricii moderni ai filosofiei greceşti, Zeller şi Windelband. Alţii, printre care Apelt, Chiappelli şi Tannery, îi iau apărarea, încercînd să dea propoziţiunilor incriminate o interpretare diferită. „S'il était vrai que, dans son argumentation, Mélissos eût, comme on le prétend, entendu par infinitude l'infinitude dans l'espace, — scrie acesta din urmă, — le vice de sa déduction serait palpable. Mais on ne doit certainement pas lui attribuer une pareille thèse, alors qu'il nie formellement que l'«être» soit étendu. Il entend sans aucun doute l'infinitude au sens abstrait; c'est là un concept dont il faut lui faire honneur,

qu'il soit ou non valable, et dont il se sert pour affirmer l'unité" (p. 275). Mai aproape de noi, Calogero susţine că, în concepţia lui Melissos, spaţializarea temporalului nu trebuie judecată ca rezultatul unui echivoc sofistic, cum s-a crezut prea multă vreme, ci ca „il portato schiettamente arcaico di un' intuizione per cui la dimensione del tempo è così immediatamente ed astrattamente oggettiva che non si distingue per nessun carattere essenziale della stessa dimensione dello spazio" (p. 62—63). În sfîrşit, respingînd deopotrivă învinuirile şi interpretările înaintaşilor, ca nefundate, Albertelli, unul dintre cei mai reprezentativi exegeţi ai filosofului samian, ajunge la încheierea că „in Melisso non c'è affatto la tropo grossolana *quaternio terminorum* che dice lo Zeller nè alcun'altra delle posizioni mentali che gli vengono comunemente attribuite. Egli pensa all'inizio e fine quanto alla cosa (e non già quanto al tempo) e li attribuisce a ogni cosa che diviene; di qui, negato che l'essere divenga, passa ad attribuirgli l'infinità. Il suo ragionamento così, pur essendo erroneo, ci si palesa, sulle orme di Aristotele, molto più sottile e pericoloso di quanto non sospettino i moderni. Egli, ripetiamo, partendo dall'osservazione che tutte le volte che c'è nascita c'è, in ciò che nasce, principio e termine, ha creduto necessario negare principio e termine a ciò che non nasce, cioè affermare l'infinità dell'eterno. Invece la conversione non era possibile, perche mancava l'identità di soggetto e predicato" (p. 232).

[33] După Albertelli (p. 233, n. 2), fraza n-ar fi a lui Melissos, ci simplă reelaborare din partea lui Simplicius, care ne-o transmite, a spuselor lui Melissos din fr. 2. Dimpotrivă, pentru Calogero, care nu-i pune la îndoială autenticitatea, „nella corrispondenza dell' ὥσπερ con l'οὕτω il punto di vista dello spazio sembra considerato in una posizione puramente analogica rispetto a quella del tempo, ma la ripetizione dell'ἀεί in entrambi i termini ... e sopratutto l'interna ragione che rende possibile il loro stesso parallelismo restaurano la loro gerarchia o, meglio, coessenzialità più profonda" (p. 68).

[34] Tot atît de puţin autentic ca fr. 3, după Albertelli, p. 234, n. l. În schimb, lui Calogero fragmentul îi dă prilejul să descopere o caracteristică a personalităţii lui Melissos în tendinţa de a „sistematiza" acele categorii ale fiinţei care, la Parmenides, se întîlnesc numai juxtapuse. „Si può dire — precizează el — che il motivo più profondo della insufficiente sistematicità e quasi dell'incertezza della stessa determinazione parmenidea degli attributi dell'ente è proprio nel fatto che quest'ente, per la sua genesi e natura medesima, avrebbe dovuto, a rigore, non tollerare accanto

a sè alcun predicato specifico, determinante la sua assoluta indeterminatezza. In Parmenide le esigenze ontologiche si trovavano così a combattere contro il suo originario e prepotente logicismo: Melisso, che per la sua situazione speculativa opera fin dall'inizio con una logica assai più ontologizzata, può ora invece proporsi il compito di quella miglior deduzione o sistemazione" (p.68—69).

[35] „Dall'attributo dell'infinità discende ora quello dell'unità: questa è propriamente una novità di Melisso, il quale, osservando come una realtà infinita non possa essere che unica perchè l'esistenza di un'altra realtà oltre di essa o in genere una sua dualità equivarebbe a una limitazione e quindi a un annientamento della sua infinità, dimostra l'unità in un modo che non poteva naturalmente esser quello di Parmenide, il quale, d'altra parte, non sentiva quasi il bisogno di argomentarla, trovandola in certo modo immediatamente implicita nella stessa singolarità dell'è generante il suo ente" (Calogero, p. 69).

[36] După Burnet, p. 322 și Albertelli, între fr. 6 și începutul fr. 7, trebuie să se fi situat în opera lui Melissos demonstrația omogenității ființei. Într-adevăr, în primele rînduri din fr. 7 ființa apare „una și aceeași în totul", fără ca propoziția să fi fost înainte dovedită; iar tratatul pseudo-aristotelic *De Melisso, Xenophane, Gorgia,* în care ordinea tezelor melissiene e cu siguranță împrumutată textului original, înfățișează un paragraf al cărui cuprins e următorul: „Una, (ființa) trebuie să fie și aceeași (ὅμοιον) în toate părțile ei; căci de n-ar fi aceeași, fiind multiplă, n-ar mai fi una, ci multe" (I, 4, *supra,* p. 290).

[37] Întemeindu-se pe Pseudo-Aristotel, *De MXG,* 974 a 18 și urm., Reinhardt (p. 91) propune să se citească după οὔτε μετακοσμέοιτο, ⟨οὔτε ἑτεροιοῖτο⟩. Mai plauzibil, Calogero (p. 70, n. 2) crede că οὔτε ἑτεροιοῖτο trebuie să fi precedat, în original, cuvintele οὔτε μετακοσμέοιτο, așa cum o lasă să se bănuiască ordinea ideilor în fr. 7, unde „prefacerea în altceva" (ἑτεροιοῦσθαι) e discutată înainte de „schimbarea alcătuirii lăuntrice" (μετακοσμηθῆναι). Pentru Albertelli, în schimb, textul nu e lacunar, „in quanto la negazione della ἑτεροίωσις comprende in sè la negazione del perire e del diventar maggiore: infatti essa implica, come dice l'argomentazione, che τὸ πρόσθεν ἐὸν *perisca* e che, come si verifica nel diventar maggiore, *nasca* ciò che non è" (p. 236, n. 1).

[38] Cum s-a relevat de Heidel și de alții, ἑτεροιοῦσθαι apare aci pentru întîia oară într-un text grec.

[39] Subiectul e „ce exista înainte" (τὸ πρόσθεν ἐόν). „Il divenire con-

creto è assurdo — comentează Calogero — non solo in quanto la sua unità si spezza necessariamente in un assoluto essere e in un assoluto generarsi, ma anche in quanto questo stesso generarsi, visto in tale assolutezza, non può presentarsi se non come un totale incomprensibile sorger dal nulla e precipitar nel nulla. Così s'intende anche l'estrema conclusione, che se un simile alterarsi si realizzasse anche nella misura più esigua nella più gran distanza di tempo, nell'eternità esso finirebbe per condurre all'annientamento totale dell'ente: chè anche qui esso è idealmente scisso nelle due parti del permanente e del diveniente, e questo è concepito come una progressiva corrosione e riduzione nel nulla incidente sempre più nell'altro, fino alla sua totale distruzione, per lento che possa esserne il processo" (p. 71). Pentru concepte analoage, Albertelli trimite la Empedocles, fr. 17, 31 Diels: εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν şi Epicur, *ad Herod.* 30, 1: καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο . . .

[40] Citesc πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη, cu Diels-Kranz. Albertelli preferă lecţiunea lui Heidel: πῶς ἂν μετακοσμηθείη τι τῶν ἐόντων şi traduce: „come potrebbe alcunchè mutare disposizione ?".

[41] Obişnuit se raportează οὐδὲ ἀλγεῖ la durerea fizică, iar ἀνιᾶσθαι din par. 6 la suferinţa morală.

[42] οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον, unde, cu Diels şi Calogero, înţeleg pe ἀλγέον ca echivalent cu εἰ ἀλγέοι, subiectul subînţeles fiind τὸ ἐόν.

[43] „Parmi les négations qu'il fait rentrer dans l'immutabilité de l'être, — observă, în legătură cu paragrafele 4-6, Paul Tannery, — celles de la douleur et du chagrin attirent particulièrement l'attention. Elles tendent à faire penser que Mélissos considérait effectivement son Être comme le Dieu et lui attribuait ou était au moins porté à lui attribuer la conscience immuable de son éternelle stabilité" (p. 276). Iar Calogero: „Qui si può dire che l'ideale eleatico dell'essere raggiunga veramente la sua estrema espressione, col trasferimento nell'astratto logo ontologico dei predicati concreti della volontà, trasvalutati e posti in funzione, s'intende, delle stesse esigenze di quel logo: dove l'arcaismo è soprattutto nell'implicita intuizione animistico-teologica (in cui rivive forse anche il Dio-Uno senofaneo) dell'ente come vivente assoluto, essendo peraltro in esso un motivo che resta poi capitale in tutto lo sviluppo del pensiero antico. L'ente, essendo totalità, è autosufficienza, è quindi assoluta soddisfazione di sè, la mancanza di tale metafisica contentezza importerebbe quindi l'immediata negazione di quel suo fondamentale attributo, che è la totalità, insieme spaziale e

temporale, dell'infinito e dell'eterno". Şi, mai departe: „... questi attributi supremi della perfezione dell'ente, totalità identità antarchia salute non sofferenza, si compenetrano e connaturano strettamente nella trattazione melissiana che, negando all'ente ogni sorta di deficienza e di sofferenza tanto fisica quanto spirituale, costituisce, ancora più specificamente di quella parmenidea, uno dei più antichi e tipici documenti della direzione ideale della teologia ellenica" (p. 73—74).

[44] ἐι μὲν γὰρ κενεὸν ἦν. Diels-Kranz traduc: „Denn wäre es leer...", interpretare vădit greşită, pentru că, după justa observaţie a lui Albertelli, „l'essere neppure per ipotesi può essere vuoto" (p. 237, n. 12). Cu Burnet şi Calogero (p. 74, n. 1), prefer să văd în κενεόν un adjectiv substantivizat, ceea ce se potriveşte incomparabil mai bine cu contextul.

[45] „Questa mancanza del vuoto — notează Calogero — esclude affatto la possibilità del movimento, che si può pensare solo quando ciò che deve muoversi abbia uno spazio in cui muoversi, una capacità quindi di allontanarsi dal luogo che occupa per trasferirsi in altro: ecco il tipico concetto melissiano dell' ὑποχωρεῖν, nel quale è interessante l'ambiguità che intrinsecamente vi permane in quanto il vuoto, di cui vien prospettata la possibilità, appare da una parte esterno all'ente come pieno, ma dall'altra anche interno all'ente come tutto, e di conseguenza lo stesso ὑποχωρεῖν è anzitutto un ceder di luogo totale, che non può quindi realizzarsi se non „verso il vuoto", ma in secondo luogo anche uno spostarsi intrinseco, quasi un avvicendarsi del pieno e del vuoto nella totalità dell'ente" (p. 75). La acestea, nu fără dreptate, Albertelli relevă că „se con esterno si intende il vuoto che per ipotesi circonda ogni porzione dell'essere, si può sottoscrivere alla sua affermazione. Se invece con vuoto esterno si intende il vuoto che per ipotesi circonda l'essere preso nella sua totalità, allora bisogna dire che in Melisso tale concezione non può neppure profilarsi, data l'infinità dell'essere" (p. 238, n. 13).

[46] πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. Πυκνόν şi ἀραιόν sînt luate ca substantive de Diels-Kranz, care traduc: „Auch kann es kein *Dicht* oder Dünn geben". Mai probabil mi se pare că e vorba de două atribute ale subînţelesului ἐόν, care e şi subiectul lui κινεῦται din par. 10.

[47] „Proprio nel concetto di questo criterio, — scrie Calogero, p. 76, — si vede chiaro il rapporto storico tra Melisso e Parmenide: che la κρίσις di Melisso corrisponde giusto alla κρίσις di cui parla Parmenide, con la differenza che quest'ultima è la distinzione tra l'è e il non è, mentre quella di Melisso è la distinzione tra il pieno e il non pieno, e cioè tra le due realtà

in cui si erano ormai assolutamente ontologizzati quell'è e quel non è. E mentre Parmenide ... afferma tanto l'assoluta realtà dell'essere quanto i suoi predicati di pienezza e d'immobilità deducendoli, in sostanza, dalla fondamentale certezza logica della possibilità del dir e dell' impossibilità del dir non è, Melisso, per cui la originaria ontologizzazione del logico propria del suo maestro non è piu problema ma premessa indiscussa e anzi sentita solo nel suo risultato metafisico, non può più contentarsi di quella deduzione, e quindi ricava ordinatamente prima l'inesistenza del vuoto dal concetto dell'ente uno e omogeneo e infine la sua immobilità dall'inesistenza del vuoto".

[48] σημεῖον. Cf. Calogero, p. 78, n. 1: „i σημεῖα corrispondono ... ai parmenidei σήματα, ma con la differenza generale che c'è tra Melisso stesso e il suo maestro: in quest' ultimo i σήματα sono... le determinazioni dell' essere quali si possono scoprire procedendo per la via della verità... : in Melisso, che rende come sempre univoche le ambiguità di Parmenide, i σημεῖα sono invece soltanto gli argomenti da cui si conclude alla verità, e che quindi posson provenire tanto dall' esame intrinseco dell'uno quanto da quello della contradittorietà del molteplice".

[49] ὅτι ἓν μόνον ἔστιν. Cu Diels şi Albertelli, consider ca subiect subînţeles τὸ ἐόν pe lîngă care ἕν e predicat. Burnet şi Calogero iau ca subiect pe ἕν şi traduc: „că există unica fiinţă".

[50] καὶ τὸ μὲν ζῷον καὶ τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκόν ... Urmez pe Calogero, pentru care „il Diels, intendendo nel τὸ μὲν ζῷον τὸ δὲ τεθνηκός i due articoli come soggetti e i due aggettivi come predicati, vi introduce un dualismo dianoetico che è certamente troppo deciso per Melisso, pel quale ciascuno di questi termini è anzitutto un ἕκαστον un particolare unitariamente individuato, in cui quindi non è specificamente distinta una sostanza da un attributo: come è del τὸ θερμόν del par. 3, che è insieme «il caldo» e «quel che è caldo», senza che sia sentita tale differenza, per la cui determinazione sarà infatti necessaria tutta la successiva storia della logica antica fino ad Aristotele" (p. 78, n. 1). Recunoscînd dreptatea observaţiei lui Calogero, Albertelli adoptă totuşi interpretarea lui Burnet şi Diels, — după care subiecte sînt cele două articole, iar adjectivele predicate, — sub cuvînt că pentru Presocratici, „dire che una cosa è viva o morta o nera ecc. non implica la distinzione soggetto e predicato, ma che nella cosa ci sia il vivo, il nero ecc. intesi sostantivamente" (p. 240, n. 4).

[51] ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ. Reinhardt (p. 72) trimite la Parmen., fr. B 8, 39: ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ

(*supra*, p. 236), apropiere judicioasă, chiar dacă exegeza învăţatului german nu poate fi în întregime acceptată. Cf. Calogero, p. 79, în notă.

[52] ὁμουρέον: lecţiune adoptată de Kranz, în ultima ediţie, după Bergk şi Wilamowitz. Diels citea ὁμοῦ ῥέων, de interpretare anevoioasă.

[53] Melissos s-a putut gîndi la stalactite, după ipoteza lui Calogero, p. 80, în notă.

[54] ὥστε συμβαίνει μήτε ὁρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν. Ordinea, puţin firească, e reconstituită de Th. Gomperz: μήτε ὁρᾶν τὰ ἐόντα μήτε γινώσκειν.

[55] Citesc: εἶναι πολλὰ καὶ ἀίδια εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα cu Calogero, p. 81, în notă.

[56] πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. Kranz traduce: „scheint uns auf Grund des jedesmal Gesehenen, dass alles sich ändert und umschlägt". Calogero: „ci sembra poi che tutti si alterino e mutino da quella forma che volta per volta vien veduta". Mai credincios mi se pare Albertelli: „ci sembra che tutto si transformi e si muti da quel che ogni volta l'occhio ci fa vedere".

[57] τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. Diels traducea: „denn stärker als die wirklich vorhandene Wahrheit ist nichts", modificat de Kranz în: „denn stärker als das wirklich seiende Wahre ist nichts". Mai plauzibilă interpretarea lui Calogero („nulla è infatti più potente di ciò che veramente è"), adoptată în esenţă şi de Albertelli („nulla è infatti più possente di ciò che esiste realmente").

[58] Fragment din cele mai discutate, din pricina anevoinţei pe care o prezintă tăgada atît de categorică a corporalităţii fiinţei, după ce, în fr. 3 ni s-a vorbit de nesfîrşirea ei spaţială (*supra*, p. 301). E ceea ce i-a făcut pe unii istorici ai filosofiei vechi să-i pună la îndoială autenticitatea, pe alţii să-i caute interpretări care de care mai ingenioase. După Chiappelli, de pildă (citat la Albertelli, p. 241, n. 3), Melissos ar fi recunoscut fiinţei mărime spaţială „uniforme e indeterminata, ma non corporea nel senso di eterogeneità materiale". Într-un sens analog, Heidel (*ibid.*) crede că „Melissus, understanding σῶμα as a ἄθροισμα of parts which, because divisible *in infinitum*, must be tridimensional or have «thickness», says that a true Unit (whether Eleatic or Pythagorean) cannot be conceived as a σῶμα or ἄθροισμα". Tot aşa Gilbert (*Griechische Religionsphilosophie*, p. 193, n. 2) scrie şi el: „Das ἀσώματον kann nur heissen, dass die Substanz *keine bestimmte körperliche Form hat* (wie die Parmenideische Kugelbildung): keineswegs aber soll dadurch das Unsubstantielle oder Unstoffliche, also rein Geistige der Gottheit ausgedrückt werden". Mai aproape

de noi, Albertelli presupune că, în fr. 9—10 (amîndouă păstrate în *Fizica* lui). Simplicius ar fi atribuit lui Melissos idei pe care acesta era departe de a le fi întrevăzut. Dintre argumentele pe care se întemeiază, citez: a) imaterialitatea și indivizibilitatea ființei nu figurează în parafrază (mai jos, p. 305) și nu-s criticate în *De Melisso, Xenophane, Gorgia,* cap. 2, 19 și urm. (*supra,* p. 296); b) cele două fragmente nu-s pomenite de Simplicius în *De caelo* (559, 14), unde i-ar fi oferit argumente prețioase în polemica cu Aristotel, în ochii căruia Melissos se înfățișa ca un materialist; c) exactitatea citațiilor lui Simplicius nu-i întotdeauna ireproșabilă; d) atributele ἀμέγεθες și ἀδιαίρετον („lipsit de mărime" și „indivizibil"), caracteristice ființei melissiene după fr. în chestiune, sînt puse pe seama lui Parmenides, în alte texte ale lui Simplicius.

[59] „Il moto è bensì immediatamente dedotto dallo stesso atto del dividersi, il quale è negato all'ente allo stesso modo con cui è negato da Parmenide (framm. 8,22—25), ma con la differenza che mentre per questi esso è negato in forza della semplice esclusione del non ente che dovrebbe operare quella divisione, per Melisso esso è negato in forza dell'esclusione del muoversi, che è per lui la forma stessa del non essere: anche qui, dunque, secondo il tipico rapporto d'identità e di differenza che lega Melisso a Parmenide" (Calogero, p. 153, n. 1).

[60] După Burnet, p. 321, n. 5, fraza ar fi reproducerea textuală a cuvintelor lui Melissos, meritînd să figureze printre fragmente sub nr. 1 *a*. Pentru Albertelli, în schimb, „le parole in questione sono così arzigogolate e oziose, che difficilmente possono essere attribuite a un pensatore in fondo elementare come Melisso. Si trata senza dubbio di uno scolastico amore di completezza e pienezza di argomentazione che ha spinto ad elaborare la prima frase... Direi anzi che il concetto rivela la lettura del *Sofista* platonico" (p. 244, n. 1).

[61] Parafraza mi se pare a confirma lecțiunea γενόμενον în fr. 2 (despre care v. mai sus, p. 301, n. 31): ἐτελεύτησε γὰρ ἄν ποτε γενόμενον e redat aci τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει, ceea ce înseamnă că, în judecata lui Simplicius, τελευτή din același fr. 2 era înțeleasă ca „sfîrșitul existenței".

[62] ἄπειρον. Ca în românește, cuvîntul e susceptibil și de o interpretare temporală și de una spațială. Aceasta din urmă e accepția pe care i-o atribuie fără îndoială Simplicius, judecînd după paragraful următor. Vezi și comentariul la fr. 2, mai sus, p. 301, n. 32.

[63] Se subliniază aci deosebirea între ὑποχωρῆσαι, tradus de mine prin

„a-şi face loc", cu alte cuvinte mişcarea exterioară, şi εἰς ἑαυτὸ συσταλῆναι, „a se strînge în sine", mişcare lăuntrică de contractare şi dilatare.

[64] „Die Frage des Palaiphatos ist, nachdem die Biographie des angeblich antiken Fragmentes Harrisons... sich als Simonideische Fälschung erwiesen hat, ... wieder ins alte Geleise gekommen. Melissos und Lamiskos halte ich für Schwindelzitate eines alexandrinischen Schriftstellers, wie denn Lamiskos auch bei dem Archytas und Okkelosfälscher auftaucht" (Diels in app.).

[65] „Che possa forse esserci qualcosa di buono — serie Calogero, referindu-se la acest fragment indoielnic — è reso meno inverosimile anche dal fatto, che, mentre idealmente esso non disdice a Melisso, d'altra parte non vi sono altri frammenti su cui esso risulti materialmente calcato" (p. 84, n. 1).

SECȚIUNEA A V-A

DEDUBLAREA UNITARULUI ȘI LOGOS-UL



CUPRINS

HERACLIT

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Heraclit din Efes trăiește aproximativ între anii 540 și 470 î.e.n. Descinde din neamul Codrizilor. Basileii Efes-ului — la început, conducători politici, mai apoi însă deținători doar de funcții preoțești — au provenit multă vreme din familia sa. Limbajul sacerdotal, cultivat printre basilei, este familiar filosofului, ceea ce se întrevede în stilul unora din enunțurile sale. Dar fondul orientării sale este altul. Refuzînd îndeletnicirile de basileu, ce-i reveneau de drept, el preferă să se dedice meditației strict „fizicale".

Se opune democrației, dar nu se angajează în lupta politică proaristocratică, manifestînd dispreț față de ansamblul vieții politice a cetății sale de baștină, față de „vulg" ca și față de politicienii efesieni. Este un izolat, exprimînd probabil, în variate prilejuri, doar nemulțumiri. Așa s-a născut poate legenda despre un Heraclit ce „plînge".

Opera sa a fost înregistrată de istoriografie sub titlul convențional *Despre natură*. Dispunem azi din aceasta de aproximativ 130 scurte texte. Sînt acestea fragmente ale unei lucrări cu caracter sistematic și continuu, ori enunțuri dintr-un ansamblu de aforisme și observații? Ambele opinii au azi motivațiile și partizanii lor. Caracterul metaforic al textelor heraclitice și extrema lor concentrare au făcut ca autorul lor să fie considerat încă din antichitate drept un gînditor dificil de interpretat. Deși n-a întemeiat școală, în sensul strict al cuvîntului, Heraclit a fost inițiatorul unui model de a cugeta dintre cele ce străbat istoria filosofiei, pînă în timpul nostru.

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA

Viața

1. DIOG. LAËRT. IX, 1–17. (1) Heraclit, fiul lui Bloson, sau, după unii, fiul lui Heracon, era din Efes. A atins vîrsta maturității în cea de-a șaizeci și noua olimpiadă [504–501 î.e.n.]. S-a dovedit plin de trufie și dispreț ca nimeni altul, după cum reiese și din scrierea sa în care spune: (urmează fragmentele 40, 41, 42, 43, 44). A mustrat pe efesieni, care-l exilaseră pe prietenul său Hermodor, cu aceste cuvinte: (urmează fragmentul 121). Socotit demn de concetățenii săi să redacteze legi, n-a primit această cinste, deoarece orașul se afla încă dinainte vreme pradă unei constituții corupte. (3) Retrăgîndu-se la templul zeiței Artemis[1] juca arșice cu copiii, cînd se văzu înconjurat de efesieni. „De ce vă minunați, oameni răi, le spuse, oare nu-i mai nimerit ce fac, decît să mă ocup de treburi obștești alături de voi?”. În cele din urmă, plin de ură pentru semenii săi, se duse de unul singur în munți unde începu să-și petreacă viața hrănindu-se cu ierburi și cu rădăcini. Dar, cum după un astfel de trai s-a îmbolnăvit de hydropisie, coborî spre oraș și ispiti medicii prin enigma dacă sînt în stare dintr-un potop să facă uscat; doctorii însă nu l-au înțeles și atunci s-a înfundat într-un grajd[2] cu nădejdea că prin căldura bălegarului apa se va evapora. Neizbutind nimic nici pe această cale, s-a sfîrșit din viață în vîrstă de șaizeci de ani (urmează epigrama lui Diogenes Laërtios despre moartea lui Heraclit). (4) Hermippos[3] [FHG III, 42, fr. 28], pe de altă parte susține că Heraclit

a întrebat medicii dacă cineva poate să-i scoată apa prin golirea intestinelor. Medicii au răspuns negativ. Atunci el se așeză la soare și porunci unor copii să-l acopere cu bălegar. Astfel întins la pămînt s-a sfîrșit în ziua următoare și a fost înmormîntat în Agora. Neanthes[4] din Cyzic [FGrHist. 84, F, 25, II, 197] afirmă însă că în neputință de a împrăștia singur bălegarul, Heraclit a rămas îngropat sub el, și — de nerecunoscut prin schimbarea ce o suferise — a fost sfîșiat de cîini. (5) Încă din copilărie a stîrnit mirare; ca adolescent, susținea că nu știe nimic, iar ca om matur că le știe temeinic pe toate. Nu a fost discipolul nimănui, ci pretindea că s-a cercetat pe sine însuși [fr. 101] și că toate le-a învățat de la sine însuși. Sotion[5], dimpotrivă, după unele mărturii, afirmă că Heraclit l-a audiat pe Xenofan, iar Ariston, în lucrarea sa, *Despre Heraclit*, susține că filosoful s-a vindecat de hydropisie și că a murit de o altă boală; așa zice și Hippobotos[6]. Îi este atribuită o operă intitulată, după principalul ei conținut *Despre natură*; ea se împarte în trei cărți: Despre univers, Politica și Teologia. (6) Heraclit a depus lucrarea în templul zeiței Artemis. După unii, el și-a dat toată osteneala s-o scrie cît mai obscur, cu intenția ca de conținutul ei să se apropie ⟨numai⟩ cei capabili — și ca nu cumva printr-un stil mai lesne de înțeles, să ajungă batjocura lumii. Și Timon[7] îl descrie pe Heraclit [fr. 43 D] spunînd: „printre ei s-a înălțat cu strigătul său pătrunzător cel ce a hulit mulțimea, enigmaticul Heraclit". Teofrast atribuie melancoliei faptul că anumite lucruri le-a scris doar pe jumătate iar altele fără consecvență în gîndire. Antisthenes[8] citează o dovadă a generozității sufletești a lui Heraclit în lucrarea sa despre *Succesiuni* [FHG III, 182*]: filosoful a renunțat în favoarea fratelui său la funcția de basileu. Cartea lui s-a bucurat de o atare faimă încît după el s-a ivit o adevărată școală, așa-numiții „heracliticí". (7) În linii mari, doctrina lui este următoarea: toate se alcătuiesc din foc și în foc se risipesc; toate se ivesc după voia soartei și cele ce există concordă prin preschimbarea în contrarii; totul e plin de duhuri și demoni. A vorbit de asemenea despre toate fenomenele cîte se petrec pe lume și a spus

că soarele are întocmai mărimea cîtă pare. (Cunoscut este și d i c t o n u l ... [fr. 45]. Numea opinia personală boala sacră [fr. 46] și vederea, înșelăciune. Cîteodată, se exprimă limpede și pe înțeles, așa încît pînă și un cititor cu o minte mai puțin ascuțită îl înțelege cu ușurință, încercînd un sentiment de înălțare sufletească. Concizia și tonul plin de gravitate al modului său de exprimare nu găsesc termen de comparație). (8) Iată acum care sînt învățăturile lui Heraclit luate pe categorii: focul este elementul primordial și toate rezultă din transformările focului [fr. 90], alcătuindu-se pe calea rarefierii și a condensării lui; în chip lămurit însă, nu dă nici o explicație. Toate se nasc din opoziția contrariilor și în întregimea lor curg asemenea unui rîu [cf. fr. 12, 91]. Universul este limitat și lumea este una. Ea se naște din foc și iarăși cade pradă focului la intervale anumite; această alternanță se repetă în veci și se împlinește conform ursitei. Acea latură a contrariilor care provoacă geneza este numită „război" și „ceartă" [fr. 80] iar cealaltă, care provoacă incendiul universal, „concordie" și „pace". Deplasarea este „calea care urcă și coboară" iar lumea se naște datorită mișcării. (9) Prin condensare focul trece spre starea lichidă iar cînd devine consistent, apare apa; cînd apa se solidifică, se transformă în pămînt; aceasta este calea care coboară. Apoi, pămîntul începe iarăși să curgă și din pămînt apare apa, iar din apă celelalte; (în acest fel) Heraclit reduce aproape toate la exhalația care se desprinde de pe întinsul mării; aceasta este calea care urcă. Exhalațiile se ridică atît de pe suprafața pămîntului cît și a mării; unele sînt strălucitoare și transparente, altele însă sînt întunecate. Focul își mărește volumul din exhalațiile limpezi, iar umezeala din cele întunecate. Cît despre bolta cerului, care este natura ei, acest lucru nu-l lămurește. Totuși, (după Heraclit), pe boltă se află niște bazine întoarse spre noi cu gura în jos, în care se strîng grămadă exhalațiile strălucitoare și se produc flăcări; aceste bazine sînt astrele. (10) Flacăra soarelui este cea mai strălucitoare și cea mai fierbinte. Celelalte astre sînt mai îndepărtate de pămînt și din această cauză luminează și încălzesc mai puțin. Luna, mai apropiată de pă-

mînt, nu se mișcă într-o zonă pură[9]. Dimpotrivă, soarele se află într-o zonă transparentă și curată, iar distanța care-l separă de noi este tocmai cea nimerită; iată de ce încălzește și luminează ceva mai mult. Eclipsele de lună și de soare se produc prin răsturnarea cu gura în sus a bazinelor respective. Fazele lunii din fiecare lună rezultă din învîrtirea treptată a bazinului ei în jurul lui însuși. Ziua și noaptea, lunile, anotimpurile și anii, ploile și vînturile, precum și alte fenomene asemănătoare, se nasc în conformitate cu diferitele exhalații. (11) Cînd exhalația strălucitoare se aprinde în cavitatea circulară a soarelui, se face ziuă, cînd exhalația potrivnică se dovedește mai puternică, se face noapte. Prin creșterea căldurii care se degajează din exhalația strălucitoare ia naștere vara, iar cînd umiditatea provenită din exhalația întunecoasă sporește, apare iarna. În chip asemănător explică el și cauzele altor fenomene. Despre pămînt, în schimb, nu dă nici o lămurire cum este, și nici despre bazine. Acestea sînt părerile lui.

Cît despre Socrate și cele ce ar fi spus cînd a luat cunoștință de lucrarea lui Heraclit pe care i-a adus-o Euripide, după cîte pretinde Ariston, am vorbit în pasajul referitor la Socrate [vezi A 4]. (12) (Iată ce susține gramaticul Seleucos[10] [lipsește FHG III, 500]: un oarecare Croton, în lucrarea sa *Scufundătorul*, povestește că un anume Crates a adus pentru prima oară cartea lui Heraclit în Elada), adăugînd că într-adevăr trebuie să fii un scufundător din Delos dacă nu vrei să te îneci în ea. Unii îi dau drept titlu *Muzele*, alții, *Despre natură*, în timp ce Diodot[11] o numește *Cîrmă sigură pentru atingerea scopului în viață*. Alții o intitulează *Îndreptar al moravurilor*, iar alții, *Unica regulă de viață pentru toți*[12]. Se spune că, fiind întrebat de ce tace, a răspuns: „ca să flecăriți voi". Regele Darius a dorit din toată inima să stea de vorbă cu el și i-a scris astfel: (urmează scrisorile apocrife ale lui Darius și Heraclit). (15) Iată atitudinea luată de acest bărbat deosebit, față de un rege. Demetrios[13], în tratatul său *Despre omonime* mărturisește că filosoful arăta nepăsare chiar față de atenieni, printre care se bucura de un renume neobișnuit, și că, deși nu era prețuit de efesieni, prefera totuși meleagu-

rile patriei sale. Și Demetrios din Phaleron amintește de Heraclit în *Apologia lui Socrate* [FGrHist. 228, F, 40, II, 970]. Foarte numeroși sînt aceia care i-au comentat lucrarea: printre alții Antisthenes și Herakleides din Pont, Cleantes și Sphairos stoicul, apoi Pausanias, poreclit Heracliteanul; Nicomedes și Dionysios; dintre gramatici, Diodot, care susține că lucrarea lui Heraclit nu se ocupă cu probleme despre natură, ci cu probleme de politică, iar pasajele referitoare la natură se găsesc doar ca exemplificări. (16) Hieronymos[14] pretinde [fr. 23 Hiller] că iambograful Skythinios a făcut încercarea să transpună în versuri doctrina lui Heraclit. Multe sînt epigramele care i-au fost adresate, între altele și următoarea [*Anthologia Palatina* VII, 128]: „Eu sînt Heraclit; de ce, oameni nepricepuți în meșteșugul Muzelor, mă suciți în sus și în jos? Nu pentru voi trudit-am, ci pentru cei care mă înțeleg. Un singur om face pentru mine cît treizeci de mii[15] iar mulțimile nesfîrșite nu înseamnă nimic. Iată ce susțin cu tărie, fie și în fața Persephonei". Citez și această epigramă [*Anthologia Palatina* IX, 540]: „Nu te grăbi să desfășori în pripă cartea[16] lui Heraclit din Efes, căci nespus de grea este cărarea ce o ai de străbătut. N-ai să dai decît de obscuritate și de un întuneric în care nu licărește nici o lumină. Dacă însă te conduce un inițiat, cartea devine mai luminoasă decît strălucirea soarelui".

(17) Au existat cinci Heraclit. Primul este chiar acesta; al doilea, un poet liric de la care ne-a rămas un elogiu al celor doisprezece zei; al treilea, un poet elegiac din Halicarnas, pentru care Callimachos a compus această epigramă [epigr. 2 Wil.]; al patrulea este un lesbian care a scris o istorie a Macedoniei; al cincilea, un umorist care a trecut la acest gen după ce a fost cithared[17].

1 a. LEX. SUDA. Heraclit, fiul lui Bloson sau al lui Bautor, după unii, al lui Heracin, era un efesian, filosof al naturii (φυσικός) poreclit Obscurul. El n-a fost discipolul nici unuia dintre filosofi, ci singur a pătruns tainele învățăturii prin talentul și hărnicia sa neobosită. Îmbolnăvindu-se de hydropisie, nu s-a dat pe mîna doctorilor care voiau

să-l vindece, aşa cum credeau ei, ci, acoperindu-se în întregime cu gunoi, aşteptă ca gunoiul să se usuce la soare; pe cînd zăcea, cîinii, care-i dădeau tîrcoale, l-au sfîşiat în bucăţi. După o altă variantă ar fi murit sub nisipul pe care-l îngrămădise deasupra-i. Unii totuşi spun că i-a audiat pe Xenofan şi pe Hippasos pythagoricul. El a atins vîrsta maturităţii în cea de-a şaizeci şi noua olimpiadă [504—501 î.e.n.] sub Darius, fiul lui Hystaspes, şi a scris multe opere într-un stil poetic.

2. STRABON XIV, 3, p. 632 (Pherekydes din Leros, FGrHist. 3, F, 155, I, 99) spune că Androclos, fiul legitim al lui Codros, regele atenienilor, a fost iniţiatorul colonizării ionice, mai tîrzie decît cea eolică, şi totodată ctitorul Efesului. Iată de ce se povesteşte că aici a fost întemeiat oraşul de scaun al ionienilor; şi astăzi încă coborîtorii din acest neam sînt numiţi basilei şi se bucură de anumite cinstiri, dreptul de proedrie[18] la jocurile publice, haina muiată în purpură ca semn distinctiv al unui neam de basilei, un baston în loc de sceptru şi dreptul de participare la sărbătorile zeiţei Demeter din Eleusis.

3. CLEMENS, *Stromat.* I, 65 (II, 41, 19 St.). Heraclit, fiul lui Blyson, l-a convins pe tiranul Melancomas să renunţe la conducere. Nu a luat în seamă invitaţia regelui Darius de a veni în Persia.

3 a. STRABON XIV, 25, p. 642. În acest oraş [Efesul] au trăit bărbaţi vestiţi: printre cei din vechime se numără Heraclit cel Obscur precum şi Hermodor, despre care acelaşi [Heraclit] spune: [urmează fr. 121]. Acest Hermodor se pare că a întocmit unele legi pentru romani[19]. PLINIUS, *Historia naturalis* XXXIV, 21. În locul unde se ţinea adunarea poporului *(comitium)*, se afla şi o [statuie] a lui Hermodor — cel care a tălmăcit legile pe care le scriau decemvirii — ridicată pe cheltuiala publică.

3 b. THEMISTIOS, *Despre virtute* p. 40 [„Rh. Mus." 27, 1872, 456 şi urm.][20]. Efesienii erau obişnuiţi să trăiască în belşug şi desfătare, dar, cînd li s-a declarat război, oraşul lor înconjurat de perşi a fost adus în stare de asediu. Ei

însă, după obiceiul lor, își duceau înainte viața de plăceri. Alimentele începură să lipsească în oraș. Cînd foamea îi încolți, locuitorii orașului se adunară la sfat ca să hotărască ce-i de făcut ca mijloacele de trai să nu le lipsească; dar nimeni nu îndrăzni să propună o îngrădire a bunului trai ce-l duceau. Pe cînd toți se găseau astfel întruniți, un om, cu numele de Heraclit, luă făină de orz, o amestecă cu apă, și așezat în mijlocul lor, mîncă terciul, dînd astfel întregului popor, pe tăcute, o lecție. Povestea spune că efesienii au înțeles pe dată mustrarea și că nu a mai fost nevoie de alta; ei s-au răspîndit pe la casele lor, pătrunși de adevărul că trebuiau să mai reducă ceva din bunul lor trai, dacă voiau ca hrana să nu le lipsească.

Cînd însă dușmanii lor auziră că au învățat să trăiască ordonat și că își iau prînzul după sfatul lui Heraclit, s-au îndepărtat de oraș, și, cu toate că erau învingători pe calea armelor, s-au retras în fața terciului lui Heraclit. PLUTARCH., *De garrulitate* 17, p. 511 B. Cei care prin simboluri exprimă ce au de spus, fără a scoate nici un cuvînt, nu sînt oare de lăudat și de admirat în chip deosebit? Astfel, Heraclit, fiind rugat de concetățenii săi să formuleze o părere despre concordie, s-a urcat pe o tribună și a luat o cupă cu apă rece în care a scuturat făină de orz; apoi a amestecat conținutul cu un fir de busuioc, l-a băut și a plecat. Filosoful le-a dovedit limpede că faptul de a te mulțumi cu ce ai la îndemînă și a nu duce dorul lucrurilor scumpe menține orașele în pace și concordie. Cf. *Schol. Homerice*, BT[21] la *Iliada* X, 149.

4. ARISTOTEL, *Rhetorica* III, 5, 1407 b 11. Trebuie neapărat ca ceea ce scriem să se poată citi și rosti cu ușurință, ceea ce în fond este unul și același lucru. Această calitate ⟨o au⟩ textele cu multe cuvinte de legătură și nu apare (în textele cu puține cuvinte de legătură) și nici în cele în care punctuația este greu de stabilit, cum este, de pildă, opera lui Heraclit. A stabili punctuația la scrierile lui Heraclit e o adevărată trudă; n-ai cum să te lămurești căruia din cuvinte îi este atașat un altul, celui următor, sau celui din față? Iată, de exemplu, începutul operei sale:

τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται [fr. 1]. Este cu totul neclar la care din cuvinte trebuie raportat adverbul ἀεί prin punctuaţie. DEMETRIOS, *De Elocutione* 192. Limpezimea expresiei se poate obţine pe mai multe căi: mai întîi, dacă cuvintele îşi păstrează sensul lor propriu şi apoi prin legăturile dintre cuvinte; stilul asyndetic[22] şi dezlînat este întru totul obscur; căci, întocmai ca în scrierile lui Heraclit, prin lipsa de legătură sintactică, nu se distinge care este începutul fiecărui membru dintr-o frază. Cel mai adesea, lipsa de legătură face ca frazele să fie obscure. DIOG. LAËRT. II, 22: se spune că Euripide, înmînîndu-i lui [Socrate] opera lui Heraclit, l-a întrebat: „ce părere ai?" Iar Socrate a răspuns: „cele ce am înţeles sînt excelente; cred că la fel sînt şi cele pe care nu le-am înţeles; afară dacă nu este nevoie de un scufundător din Delos" (ca să le înţelegi).

Învăţătura

5. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 3, 984 a 7 [c. 18, 7, I, 109, 5]. SIMPL., *Phys.* 23, 33 (din TEOFRAST, *Phys. Opin.*, fr. 1, D. 475). Hippasos din Metapont [c. 18, 7] şi Heraclit din Efes, admit şi ei existenţa unui principiu unic, mobil şi limitat, dar consideră focul ca acest principiu şi explică devenirea lucrurilor din foc prin condensare şi rarefiere precum tot la foc le readuc prin descompunere, ca şi cînd acest element din natură ar fi unicul care stă la baza devenirii. Heraclit afirmă[23] că toate sînt un rezultat al transformării focului. El vorbeşte despre o anumită ordine şi despre o perioadă limitată în transformarea lumii, conform hotărîrilor de neînlăturat ale soartei. AËT. I, 3, 11 (D. 283) Heraclit şi Hippasos din Metapont consideră focul ca principiu al tuturor lucrurilor; din foc, susţin ei, se nasc toate lucrurile şi în foc se sfîrşesc. Cînd focul se stinge, în lume se alcătuiesc toate cîte sînt; mai întîi, partea mai densă a focului, tot strîngîndu-se laolaltă, devine pămînt,

apoi, cînd pămîntul se dilată, prin acțiunea focului, Heraclit spune[24] că apare apa, iar din exhalațiile de pe suprafața apei se ivește aerul. Și iarăși lumea și toate corpurile cad pradă focului în incendiul universal. Cf. 5, 5, I, 109, 10. GALENOS, *De elem. sec. Hipp.* I, 4 (I, 443 K. 23, 1 Helmr.). Acei care [consideră focul un element primordial] — dacă admit că din strîngerea și îngroșarea focului se naște aerul, că supus din ce în ce mai mult acestei acțiuni, cu o vigoare sporită, apare apa și că la cel mai înalt grad de îngroșare devine pămînt — toți aceștia sînt de acord că focul este elementul (primordial).

6. PLATON, *Cratylos* 402 A. Heraclit spune undeva că toate sînt trecătoare, că nimic nu rămîne, și asemănînd existența unui fluviu care curge, susține că e cu neputință să te cufunzi de două ori în același fluviu. AËT. I, 23. 7 (D. 320) Heraclit suprimă din Univers repausul și stabilitatea. Această stare este caracteristică numai morților. El atribuie tuturor lucrurilor mișcarea, eternă pentru cele eterne, pieritoare pentru cele care pier.

7. ARISTOTEL, *Metaph.* III, 3, 1005 b 23. Este peste putință să admitem că același lucru există și nu există, așa cum unii cred că a susținut Heraclit.

8. AËT. I, 7. 22 (D. 303) Heraclit pretinde că focul etern care revine la intervale fixe [este divinitatea], și că soarta este *logos*-ul, demiurgul lucrurilor apărute prin ciocnirea contrariilor [cf. I, 141, 10]. I, 27, 1 [D. 322 după Teofrast]. Heraclit afirmă că toate se petrec conform soartei care este unul și același lucru cu necesitatea. 28, 1 (D. 323 după Poseidonios) Heraclit demonstra că esența ursitei este *logos*-ul care pătrunde substanța Universului. Ursita este un corp de natură eterică, sămînța genezei universale și măsura unei perioade stabilite. Cf. Hippasos, B 13.

9. ARISTOTEL, *De partibus animalium* I, 5, 645 a 17. După cum se povestește, Heraclit s-a adresat cu bunăvoință străinilor dornici să-l cunoască. Acești oameni, intrînd în casă, s-au sfiit să înainteze cînd l-au văzut încălzindu-se

lîngă cămin; (atunci el i-a poftit să se apropie fără teamă, spunînd că şi în acel loc se află zei); tot aşa, în cercetarea fiecărei fiinţe, trebuie să procedezi fără şovăieli, ca şi cînd în toate există o parte naturală şi frumoasă.

10. PLATON, *Sofistul* 242 D-E. Mai tîrziu, ... anumite *Muze* ioniene şi siciliene [Heraclit şi Empedocles] s-au gîndit că cel mai sigur e să îmbini cele două teze şi să spui: existenţa este totodată multiplă şi una, coeziunea fiindu-i asigurată prin ură şi iubire, căci, susţin Muzele mai hotărîte, „discordanţele întotdeauna se acordă". Muzele mai şovăielnice se arată mai puţin riguroase cu privire la concepţia că „acestea aşa rămîn pe vecie"; în alternanţa pe care o admit, Universul este cînd unul şi plin de iubire datorită Afroditei, cînd multiplu şi vrăjmaş lui însuşi prin acţiunea nu ştiu cărei vrajbe. ARISTOTEL, *De caelo* I, 10, 279 b 12. Toţi afirmă că [cerul] s-a născut, însă unii [sînt de părere] că s-a născut ca ceva veşnic, iar alţii ca ceva pieritor, întocmai ca orice alt lucru din cele alcătuite de natură. Alţii, — cum ar fi, de pildă, Empedocles din Agrigent şi Heraclit din Efes — susţin că cerul este supus pieirii la anumite intervale, fie într-un fel, fie în altul şi că acest proces continuă veşnic. *Phys.* III, 5, 205 a 3. Aşa cum susţine Heraclit că la un moment dat toate devin foc. SIMPL., *De caelo* 94, 4 Heib. Şi Heraclit spune că lumea, ba se aprinde în incendiul universal, ba se reconstituie iarăşi din foc, după anumite perioade de timp, în care, zice el, „după măsură se aprinde şi după măsură se stinge" [fr. 30]. Ulterior, filosofii stoici şi-au însuşit această părere. Cf. fr. 31. AËT. II, 1, 2. (D. 327). Heraclit [pretinde] că lumea este una. 4, 3 (D. 331) Heraclit [pretinde] că lumea nu s-a constituit după capriciul timpului, ci conform unui plan bine chibzuit. 11, 4 (D. 340) Parmenides şi Heraclit [susţin] că cerul este alcătuit din foc.

11. AËT. II, 13, 8 (D. 342) Parmenides şi Heraclit susţin că astrele sînt îngrămădiri de foc. 17, 4 (D. 346) Heraclit [spune] că astrele se întreţin din exhalaţia care se desprinde de pe pămînt.

12. AËT. II, 20, 16 (D. 351) Heraclit spune că soarele este o făclie, dotată cu rațiune; și că iese din mare. AËT. II, 22, 2 (D. 352) Forma lui este aceea a unui bazin concav, puțin bombat. AËT. II, 24, 3 (D. 354) Heraclit afirmă că (eclipsa se produce) atunci cînd corpul în formă de bazin se răsucește în așa fel încît partea scobită se întoarce cu fața în sus, iar partea convexă cu fața în jos, expusă vederii noastre. AËT. II, 27, 2 (D. 358) Heraclit spune că (luna) are forma unui bazin. AËT. II, 28, 6 (D. 359) Heraclit afirmă că același lucru s-a întîmplat și cu soarele și cu luna. Aceste astre, avînd de fapt forma unor bazine, își primesc razele de la exhalația umedă și devin focare luminoase. Lumina soarelui este mai strălucitoare, căci acest astru se mișcă într-o zonă cu un aer mai pur — în timp ce luna, care trece printr-o zonă cu un aer mai tulbure, apare mai obscură. AËT. II, 29, 3. Heraclit susține că (fazele lunii) sînt în raport cu învîrtirea bazinului ei și cu înclinațiile ce le suferă.

13. AËT. II, 32, 3 (D. 364) După Heraclit (marele an) se compune din 10 800 de ani solari. Cf. CENSORINUS 18, 10, acest an este denumit de unii și heliac și de către alții [de Heraclit?] θεοῦ ἐνιαυτός (anul zeului) ... (11) după evaluarea lui Aristarh, acest an este constituit din 2484 de ani solari ... după cea a lui Heraclit și Linus, din 10 800 de ani solari.

14. AËT. III, 3, 9 (D. 369) Heraclit spune că tunetul se produce în urma aglomerării de curenți și de nori și a ciocnirii puternice între vînturi și nori; fulgerele, la rîndul lor, sînt un rezultat al aprinderii exhalațiilor umede, iar perdelele de fulgere sînt provocate de aprinderea și stingerea norilor.

14 a. NICANDROS, *Alexipharmaca* 171 și urm.: „Și tu te-ai scălda în apele sărate ale mării de culoarea violetei, marea pe care Ennosigaios[25] a hărăzit-o să robească vînturilor, împreună cu focul. Căci pe de o parte, prin suflările vrăjmașe, focul cel veșnic viu este potolit, iar apa nesfîrșită se teme de vînturile care alungă norii; pe de alta însă,

cînd uraganul dezlănțuit pe mare pune stăpînire pe corăbii și pe viețuitoarele care pier înecate, materia ascultă de legea focului distrugător".

Schol. ἀτμεύειν înseamnă „a fi sclav", „a te supune"; ἀτμένες sînt sclavii; că marea și focul, evident după o lege divină, sînt robii vînturilor, acest lucru l-au spus și Heraclit și Menecrates[26] ... Așadar, în acest chip, și Heraclit vrea să demonstreze că, după cîte crede, toate lucrurile se opun (ἐναντία) în sine unul altuia; δεσπόζει νηῶν: corăbiile devin prada mării iar materia lemnoasă prada focului; ἐμφθορέων δ'αἰζηῶν: „cele ce pier în mare".

15. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 405 a 24. Și Heraclit susține (ca și DIOGENES 64 A 20) că sufletul — în calitatea sa de exhalație [fr. 12] din care se alcătuiesc toate celelalte — este principiul lucrurilor. MACROBIUS, *Somnium Scipionis* 14, 19 (Sufletul), după Heraclit, filosof al naturii *(physicus)*, este o scînteie de esență stelară. AËT. IV, 3, 12 (D. 389). Heraclit pretinde că sufletul lumii reprezintă o e x h a l a ț i e a locurilor umede care se află într-însa, în timp ce, dimpotrivă, sufletul viețuitoarelor reprezintă o îmbinare a e x h a l a ț i e i care provine din exterior, cu cea care provine din interior, ultima identică cu prima. Cf. fr. 12. (Cf. Hippasos, 9).

16. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 126 și urm. (126). Heraclit, deoarece și el era convins că omul este înzestrat cu două organe pentru cunoașterea adevărului și anume simțurile și rațiunea (λόγος), din acestea două, întocmai ca și filosofii naturii (φυσικοί) despre care am vorbit mai sus, [Empedocles și Democrit] a considerat senzația nedemnă de crezare, iar rațiunea (λόγος) a luat-o drept criteriu al adevărului. El merge pînă la respingerea senzației spunînd textual: [urmează fr. 107] ceea ce înseamnă: „este caracteristica sufletelor barbare să se încreadă în simțurile lipsite de rațiune". (127). Apoi, demonstrează că rațiunea (λόγος) este arbitrul adevărului, dar nu orice rațiune, ci numai cea comună tuturor, de esență divină. Acum trebuie să arătăm pe scurt ce reprezintă aceasta. Filosoful naturii [care a fost Heraclit] se străduiește să

arate că tot ce ne înconjoară este pătruns de *logos* și de inteligență. (128) Dar Homer, cu mult înaintea lui, a arătat același lucru (*Odiseea* XVIII, 163) cînd a spus: „Mintea oamenilor care trăiesc pe acest pămînt este întocmai cum o conduce tatăl oamenilor și al zeilor, zi de zi. Archilochos, la rîndul lui [fr. 68 D.], spune că oamenii așa gîndesc „după cum le hărăzește Zeus de la o zi la alta". Același lucru îl găsim exprimat și la Euripide [*Troad.* 885]:

„Oricine-ai fi tu Zeus, greu de pătruns,
Fie necesitate a naturii, fie minte a muritorilor,
Către tine îmi înalț ruga".

(129). După Heraclit, așadar, devenim inteligenți, dacă sorbim prin inspirație această rațiune divină; în vreme ce în somn ne pierdem memoria, la deșteptare devenim din nou pe deplin conștienți. Într-adevăr, în timpul somnului, căile prin care percepem sînt închise, iar inteligența (νοῦς) care se află în noi este tăiată de contactul cu exteriorul; comparabilă cu o rădăcină nu păstrează decît un singur fir de legătură cu exteriorul, prin mijlocirea respirației. Astfel separată, inteligența (ὁ νοῦς) își pierde capacitatea aducerii aminte pe care o avea mai înainte. (130) În cursul deșteptării, inteligența se strecoară iarăși prin căile simțurilor, așa cum ar pătrunde prin niște portițe și, luînd contact cu mediul înconjurător, își redobîndește capacitatea de a raționa (λογικὴ δύναμις). În același chip în care cărbunii apropiați de foc devin incandescenți, ca urmare a schimbării suferite, și, dimpotrivă, se sting cînd sînt îndepărtați de foc, tot așa și acea parte a mediului înconjurător, găzduită în trupurile noastre, în condițiile unei separări, devine aproape neputincioasă să mai raționeze (ἄλογος); dar, contopindu-se [cu mediul înconjurător], prin nenumărate căi, devine identică cu „Totul"[27]. (131) Această rațiune comună tuturor și divină, din care, dacă ne împărtășim, sîntem în stare să raționăm, este considerată de Heraclit drept criteriu al adevărului. De unde se poate conclude că ceea ce este evident pentru toți în comun este totodată

şi demn de încredere (căci ţine de raţiunea comună şi divină), iar ceea ce, din contra, i se pare unuia singur, nu merită crezare, pentru motivul opus. (132) Într-adevăr, filosoful pomenit de noi, la începutul lucrării sale, *Despre Natură*, după ce explică într-un anume fel mediul înconjurător, zice: [urmează fr. 1]. (133) După ce a arătat prin aceste afirmaţii cît se poate de lămurit, că noi săvîrşim şi cunoaştem totul prin participarea la raţiunea divină — puţin mai departe adaugă: [urmează fr. 2]. Aceasta nu reprezintă altceva decît o explicaţie a chipului în care este guvernat Universul. Prin urmare, în măsura în care participăm la acest proces prin mijlocirea memoriei, nu greşim; dimpotrivă, ne înşelăm în măsura în care ne închistăm în opiniile noastre personale. (134) Aşadar, prin aceste argumente, Heraclit demonstrează în modul cel mai convingător că raţiunea comună (ὁ κοινὸς λόγος) este singurul criteriu de urmat şi că numai lucrurile care ni se înfăţişează tuturor sînt demne de crezare, pentru că ele sînt trecute prin prisma raţiunii comune, în timp ce acele lucruri care apar fiecăruia în parte, sînt false. VIII, 286 [Heraclit afirmă cu toată convingerea că la origine omul nu este înzestrat cu raţiune şi că singur mediul înconjurător posedă capacitatea de a gîndi.

17. AËT. IV, 7, 2 (D. 392) ⟨După Heraclit, sufletul este nepieritor⟩; căci ieşind din noi şi contopindu-se cu sufletul Universului, el se reîntoarce spre ceea ce s-a născut odată cu el.

18. AËT. V, 23 (D. 434) Heraclit şi stoicii afirmă că omul începe să se desăvîrşească abia spre paisprezece ani, atunci cînd sperma începe să devină activă.

19. [fr. 87—89 Bywater] PLUTARCH., *De defectu oraculorum* 11, 415 E. Cei care citesc lecţiunea „ἡβώντων"[28] [la Hesiod, fr. 171, 2 Rzach] consideră o generaţie tot la treizeci de ani, după cum susţine şi Heraclit; la această etate e posibil ca părintele să aibă un fiu capabil să procreeze. PHILO, fr. Harris (Cambridge, 1886), p. 20. La treizeci de ani este cu putinţă ca omul să fie bunic,

ceea ce înseamnă că pubertatea începe cam pe la paisprezece ani, perioadă în care omul poate să procreeze, iar fătul care se naşte după un an este, la rîndul lui, în stare să genereze o ființă asemănătoare. Cf. CENSORINUS 17, 2. O generație echivalează cu cea mai lungă durată a vieții omenești, limitată de naștere și de moarte. În consecință, cei care au redus generația la o perioadă de treizeci de ani, se pare că greșesc adînc. O asemenea perioadă este denumită de Heraclit, γενεά[29], deoarece c i c l u l v i e ț i i este cuprins în acest răstimp; el vorbește despre c i c l u l v i e ț i i (ținînd seama de intervalul) în care natura omenească ajunge iarăşi să procreeze. Pasaj neînțeles de Ioannes Lydus, *De mensibus* III, 14: de unde, nu fără noimă, Heraclit numește luna o „generație".

20. CHALCIDIUS, c. 251, p. 284, 10 Wrob. (probabil după *Comentarul la Timaios* al lui Poseidonios). Heraclit, ale cărui păreri sînt împărtăşite de stoici, face o legătură între rațiunea noastră și rațiunea divină care diriguiește și guvernează cele ce se petrec pe lume: datorită acestei uniuni inseparabile, rațiunea noastră este în măsură să cunoască hotărîrile rațiunii divine și, în somn, prin mijlocirea simțurilor, ea ne dezvăluie cele viitoare. De unde se întîmplă că în fața ochilor noștri apar imagini ale unor locuri necunoscute și figuri ale unor oameni vii sau morți. Acelaşi filosof apreciază arta divinației și admite că cei ce merită sînt preveniți de puterile divine care-i înștiințează.

21. CLEMENS, *Stromat.* II, 130 (II, 184, 6 St.). Anaxagoras din Klazomene afirmă că scopul vieții este meditația și libertatea care rezultă din contemplare, iar Heraclit din Efes, satisfacția.

22. [fr. 43]. ARISTOTEL, *Etica Eudemică* VII, 1, 1235 a 25. Heraclit critica pe autorul acestui stih: „aşa ca lupta să piară și dintre zei și dintre oameni" (*Iliada* XVIII, 107); a r m o n i e n-ar exista dacă n-ar fi ascuțitul și gravul, și nici ființele vii fără opoziția între femelă și mascul. SIMPL., *Cat.* 412. 26 Kalbfl. apropie versul lui Homer de: „spune că toate vor trece". NUMENIOS, fr. 16 Thedinga

(la Chalcidius, c. 297). Numenios îl laudă pe Heraclit că l-a criticat pe Homer. Poetul dorea pieirea şi distrugerea relelor din viaţă, neînţelegînd că lumea s-ar distruge singură dacă materia, care este izvorul relelor, ar fi înlăturată. Cf. PLUTARCH., *de Iside* 48, p. 370.

23. [fr. 14]. POLYBIOS IV, 40. N-ar trebui ca asupra lucrurilor pe care le ignorăm să ne sprijinim pe mărturiile poeţilor şi mitografilor — aşa cum făceau înaintaşii noştri în majoritatea cazurilor, aducînd în problemele controversate, aşa cum afirmă Heraclit, chezăşia unor oameni în care nu poţi avea încredere. Cf. fr. 40, 42, 56, 57, 104.

Texte despre concepţia lui Heraclit care nu figurează în culegerea Diels-Kranz

24. ARISTOTEL, *Phys.* 185 b 19.
Dacă prin definiţie toate lucrurile sînt una ... doctrina lui Heraclit ar trebui acceptată. Astfel, binele şi răul ar fi acelaşi lucru; or, binele este lipsa de bine, aşa că binele şi lipsa de bine ar fi identice.

25. ARISTOTEL, *De anima* 419 a 9.
Unii cred că natura focului ar fi prin sine însăşi cauza alimentării şi a creşterii focului. Aşadar, focul apare drept unicul corp sau element care se hrăneşte şi creşte de la sine. S-ar putea totuşi presupune că el este ceea ce acţionează în animale şi în plante.

26. CICERO, *De natura deorum* III, 14.
Heraclit niciodată nu e interpretat la fel ... pe Heraclit îl omitem deoarece el însuşi, prin spusele sale nu a vrut să fie înţeles.

27. MACROBIUS, *Somnium Scipionis* I, 20, 3.
Heraclit numeşte soarele izvor al luminii cereşti.

28. PLATON, *Cratylos* 411 B-C.
Oamenii dintr-un trecut foarte îndepărtat, cei care stabileau denumirile tuturor lucrurilor, se comportau ca majoritatea înţelepţilor din zilele noastre: tot învîrtindu-se în

jurul unei explicații despre alcătuirea lucrurilor existente, pe aceștia îi apucă amețelile și apoi li se pare că înseși lucrurile se învîrt, tîrîte de o mișcare universală. Ei nu pun pe seama stării lor lăuntrice explicația acestei păreri, ci sînt încredințați că mișcarea este un atribut al lucrurilor și că nimic nu rămîne permanent sau fix, ci toate curg, se deplasează, și pe vecie sînt pline de mișcări felurite și de devenire[30].

29. PLATON, *Cratylos* 439 C.
Să fie oare adevărată premisa celor care le-au stabilit[31], anume că toate se mișcă veșnic și curg? ... dacă însă lucrurile nu stau altfel, atunci trebuie să admitem că ei înșiși — parcă, tîrîți de volbura unui vîrtej în care au căzut — ne trag și pe noi pe urmele lor[32].

30. PLATON, *Symposion* 187 A—B.
Heraclit a spus — nu prin cei mai limpezi termeni — că „există o armonie a tensiunilor opuse, ca, de pildă, la arc și la liră".

Ar fi, bănuiesc, cu totul nelogic să se afirme că armonia este o discordanță sau că se desprinde din opoziția contrariilor. Iată ce a vrut, probabil, să înțeleagă Heraclit: din note muzicale ce-au fost la început diferite, sunete joase, sunete înalte, a rezultat totuși ulterior armonia realizată de arta muzicii. Altminteri, dacă am admite că notele înalte și cele joase se mențin în discordanță, eu unul nu văd de unde rezultă armonia. Armonia este, mai întîi de toate, concordanță, iar din concordanță rezultă acordul; dar între sunete discordante nu poate exista nici un fel de acord, cel puțin cît timp se mențin astfel. Iată de ce eu afirm că elemente diferite, care nu sînt de acord între ele, nu pot crea armonie.

31. PLATON, *Theaitetos* 152 D—E.
Devenirea tuturor cîte afirmă că există, se face prin deplasare, mișcare și amestec mutual; noi însă greșim în afirmația noastră, căci nimic nu este, ci mereu devine. Despre această teză, toți oamenii înțelepți, unul după altul, toți, afară de Parmenides, sînt de acord — mă

refer la Protagoras, Heraclit și Empedocles; dintre poeți, cele două vîrfuri ale poeziei comice și epice, Epicharmos și Homer.

PLATON, *Theaitetos* 179 E-180 A.

Neîndoielnic, heracliticii se comportă conform scrierilor lor. A te opri asupra unui argument sau a unei întrebări, a răspunde și a întreba pe rînd, liniștit, nu le stă cîtuși de puțin în obicei ... Dacă îți îngădui să pui vreunuia dintre ei vreo întrebare, parcă scot din tolbă dictoane enigmatice, a căror țintă ai și devenit; iar dacă încerci să pricepi sensul celor ce-a spus cel întrebat — vei fi pe dată lovit de un nou dicton al cărui sens este cu desăvîrșire schimbat. Niciodată n-ai să ajungi la un căpătîi cu ei, cum dealtfel nu ajung nici ei între ei. Dimpotrivă, se păzesc cu strășnicie să îngăduie ca ceva să se fixeze fie în cuvîntul, fie în sufletul lor, socotind, după cîte cred eu, că aceasta înseamnă oprire. Împotriva acestui lucru ei luptă cu ardoare și, în măsura în care pot, îl alungă de pretutindeni.

32. PLUTARCH., *De Iside et Osiride* 76.

Natura, care trăiește și care vede și care posedă prin sine însăși principiul mișcării și cunoașterea a ceea ce îi este propriu și străin, a luat de la gîndire, prin care este pilotat Universul, curgerea și soarta. Aceasta este părerea lui Heraclit.

33. SENECA, *Naturales Quaestiones* II, 56, 1.

Heraclit crede că fulgerul ar fi întocmai focului cînd noi încercăm să-l aprindem și întocmai primei flăcări, șovăielnice, care pe rînd scade și se înalță.

34. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoneioi hypotyposeis* I, 210—212.

Să începem cu filosofia lui Heraclit, deoarece doctrina scepticilor diferă de filosofia lui Heraclit.

210. Este evident că această doctrină diferă de a noastră. Heraclit apare dogmatic în multe lucruri neclare, în timp ce noi, așa cum s-a arătat, nu sîntem dogmatici. Dar, deoarece Ainesidemos și discipolii lui susțineau că doctrina

sceptică este calea spre filosofia lui Heraclit, pentru că ideea aparenței contrariilor cu privire la unul și același lucru are prioritate asupra celei despre existența contrariilor cu privire la unul și același lucru, de asemenea, pentru că scepticii pretind că e vorba numai de aparența contrariilor cu privire la unul și același lucru, în timp ce heracliticii pleacă de la această idee și se îndreaptă spre concepția existenței contrariilor, le spunem acestora din urmă că ideea aparenței contrariilor cu privire la unul și același lucru nu este o dogmă a scepticilor, ci un lucru acceptat[33] nu numai de sceptici, ci și de toți ceilalți filosofi și de toți ceilalți oameni. Nimeni, de exemplu, n-ar îndrăzni să spună că mierea nu are un gust foarte bun pentru oamenii sănătoși sau că nu are un gust amar pentru bolnavii de gălbinare, așa încît heracliticii, întocmai ca în doctrina noastră, întocmai ca și în celelalte sisteme de filosofie, pornesc de la ceea ce toți oamenii iau ca bun. De aceea, chiar dacă am admite că ei ar fi desprins din anumite precepte sceptice tezele: „contrariile sînt convenții cu privire la unul și același lucru" sau „toate sînt incomprehensibile" sau „nu definesc nimic" sau altceva asemănător, tot ar fi ajuns la același rezultat. Deoarece principiile aflate la baza învățăturii lor sînt comune cu ale noastre, cu ale altor sisteme filosofice și cu viața, de ce s-ar spune în mod special despre doctrina noastră sau despre doctrina altor filosofi sau chiar despre viață că ar fi calea spre doctrina lui Heraclit, cîtă vreme toți ne-am folosit de aceleași materiale? Nu numai că niciodată doctrina sceptică nu a contribuit la cunoașterea filosofiei lui Heraclit, ci, dimpotrivă, între ele nu există nici o contigență. Este îndeobște știut că filosoful sceptic respinge tezele dogmatice ale lui Heraclit, în primul rînd deoarece sînt exprimate într-un chip prea categoric; oricum, scepticismul se opune concepției despre incendiul universal, concepției despre existența contrariilor cu privire la unul și același lucru, iar față de orice altă dogmă a lui Heraclit își manifestă profunda lui dezaprobare cu privire la temeritatea dogmatică a filosofului din Efes, exprimîndu-se prin formulele: „nu accept" și „nu definesc nimic", așa cum am arătat mai

înainte. Este un nonsens să se susţină că o doctrină ostilă alteia este calea tocmai spre aceasta din urmă. Ca atare, este un nonsens să afirmi că doctrina sceptică este calea care duce spre filosofia lui Heraclit.

35. GEORGIUS SYNCELLUS, *Chronographia,* ediţia W. Dindorf, Bonn, 1829, p. 482.

Heraclit, filosof al naturii.

36. TEOFRAST, *De sensu* 1 sq.

Adepţii lui Anaxagoras şi Heraclit (explică senzaţia) prin contrarii.

37. IOANNES LYDUS, *De mensibus*, Bekker, Bonn, 1837, p. 36. Anaximenes crede că luna are o revoluţie de 190 de ori mai mare decît cea a pămîntului, plină de un foc asemenea celui al soarelui. Xenofan crede că luna reprezintă un nor incandescent, iar filosofii stoici cred că este un amestec de foc şi de aer. Platon socoate că cea mai mare parte din lună este foc; Anaxagoras şi Democrit cred că este un corp solid, incandescent care cuprinde cîmpii, munţi şi prăpăstii. Heraclit crede că luna este un pămînt învăluit într-o ceaţă întunecoasă iar Pythagoras că este un corp incandescent.

38. *Idem*: Thales şi discipolii săi erau convinşi că luna este luminată de soare. Heraclit însă susţine că acelaşi lucru se petrece şi cu soarele şi cu luna. Datorită formei lor concave, ele apar vederii noastre ca nişte corpuri strălucitoare din cauza exhalaţiei umede, soarele părînd mai strălucitor din pricina aerului curat care-l înconjură.

Imitaţii

1. HIPPOCRATES, *De victu* I, 5—24.

(5). Toate lucrurile, atît divine cît şi omeneşti, se deplasează trecînd unele în locul celorlalte în sus şi în jos: ziua şi noaptea, prin durata cea mai lungă şi cea mai scurtă; după cum luna are faze care ating maximum şi

minimum, tot aşa focul şi apa îşi au punctul lor ascendent iar soarele, în durata lui de apariţie, are perioade maxime şi minime. Toate sînt identice şi totuşi nu sînt identice. Lumină pentru Zeus, întuneric pentru Hades, lumină pentru Hades, întuneric pentru Zeus; unele rătăcesc ici, altele colo, în orice anotimp, în orice ţinut, unele împlinind funcţia celorlalte şi invers. De ceea ce realizează nu sînt conştiente, iar de ceea ce nu realizează, li se pare că sînt conştiente. Ceea ce văd nu recunosc, iar toate se petrec deopotrivă prin acţiunea necesităţii divine, şi cele dorite şi cele nedorite. Rătăcind unele încoace, altele încolo, amestecîndu-se unele cu altele, fiecare lucru are parte de soarta ce-i este hărăzită şi în mai mare şi în mai mic. Nimicirea tuturor lucrurilor se produce printr-o influenţă reciprocă, ce-i mai mare piere prin ce-i mai mic şi ce-i mai mic piere prin ce este mai mare; ceea ce este mai mare creşte în dauna a ceea ce este mai mic, iar ceea ce este mai mic în dauna a ceea ce este mai mare. Oamenii taie lemnul cu fierăstrăul. Unul trage, altul împinge, ambii săvîrşesc acelaşi lucru. Făcînd mai puţin, totodată fac mai mult. Asemenea este şi natura omului. Pe de-o parte împinge, pe de alta trage. Pe de-o parte dă, iar pe de alta ia. Dacă dă unei părţi cu atît mai mult, altă parte rămîne cu atît mai puţin. Fiecare parte se mărgineşte la domeniul ei: părţile care se află în scădere se mulţumesc cu un domeniu mai restrîns, iar cele care sînt pe cale de a se dezvolta, prin amestecuri, trec într-o poziţie superioară. Elementele străine şi care nu-s de acelaşi fel sînt împinse afară din domeniul care le este străin...

(7). Nu mă voi ocupa de celelalte animale, voi lămuri cum stau lucrurile cu omul. În om se strecoară un suflet avînd un amestec de foc şi apă, părţi componente ale corpului omenesc. (Acestea, şi feminine şi masculine, multe şi felurite, se hrănesc şi cresc prin regimul de care se foloseşte omul). E necesar ca cele ce pătrund în corp să posede toate părţile. Căci, dacă înăuntru, dintr-un început, n-ar exista un anumit segment dintr-o parte, el nu s-ar putea dezvolta nici cu multă, nici cu puţină hrană;

altminteri nu are posibilitatea de dezvoltare. Avînd însă totul, fiecare parte se dezvoltă în domeniul ei procurîndu-şi hrana din apa uscată şi focul umed, unele fiind cu putere împinse înăuntru, altele în afară; întocmai cum dulgherii taie lemnul cu fierăstrăul: unul trage, celălalt împinge, făcînd concomitent acelaşi lucru; cele împinse cu forţa în jos ţîşnesc în sus. Căci n-ar primi să coboare, contrar a ceea ce e firesc. În cazul cînd lucrurile sînt împinse dincolo de limită, totul va fi pierdut. La fel se petrec lucrurile şi cu hrana omului. O parte trage, alta împinge; ceea ce pătrunde prin violenţă este zvîrlit afară. Dacă lucrurile sînt forţate dincolo de limită, totul va eşua...

(10). Într-un cuvînt, în corp, focul a întocmit toate după chipul care i-a convenit lui însuşi, copia amintind întregul, cele mici faţă de cele mari, cele mari faţă de cele mici; pîntecul, cavitatea cea mai mare, adăpost care conţine apa uscată şi (focul) umed, dă tuturor şi ia de la toate; are rolul[34] mării, nutritoare a animalelor folositoare, distrugătoare a celor nefolositoare; în jurul acestei consistenţe de apă rece şi (foc) umed, se află trecerea suflării reci şi calde, amintind pămîntul care preschimbă toate cîte cad pe el. Focul, pe unele desfăcîndu-le, pe altele făcîndu-le să crească, a săvîrşit o dispersare a apei uşoare şi a focului aerian, vizibil şi invizibil, separare de focul consistent, în care odată transportat, fiecare lucru în parte ajunge să se manifeste conform părţii ce-i este hărăzită. În acest domeniu, focul a creat circuite triple care comunică între ele cu altele şi în interior şi în exterior; unele duc spre cavitatea umorilor avînd funcţia Lunii, altele spre suprafaţa exterioară, spre învelişul care îmbracă corpul, avînd rolul astrelor, iar altele mediane, ducînd şi în interior şi în exterior (au faţă de celelalte rolul soarelui). Focul cel mai fierbinte şi cel mai puternic, care guvernează toate, care le rînduieşte pe toate conform naturii, inaccesibil vederii şi pipăitului, iată ce este sufletul, mintea, gîndirea, creşterea, descreşterea, schimbarea, somnul, deşteptarea. El le cîrmuieşte pe toate prin tot, şi unele şi altele, fără să se odihnească vreodată.

(11). Dar oamenii nu ştiu să distingă din cele vizibile pe cele invizibile; căci, deşi se folosesc de meşteşuguri asemănătoare cu cele ale naturii omeneşti, tot nu cunosc. Mintea zeilor i-a ajutat să imite înfăptuirile acestora; ei sînt conştienţi de cele ce fac dar nu-şi dau seama că imită. Toate cîte sînt asemănătoare, nu sînt asemănătoare; toate cîte sînt concordante, sînt discordante, cele ce sînt puse în discuţie nu sînt puse în discuţie, cele ce au înţeles nu au înţeles, caracterul fiecărui lucru este contradictoriu şi concordant. Căci obiceiul şi natura, prin care îndeplinim toate, nu sînt de acord, acordîndu-se însă. Obiceiul l-au statornicit oamenii pentru ei înşişi, fără să ştie de ce l-au statornicit; natura tuturor lucrurilor însă au ordonat-o zeii. Aşadar, cele ce au statornicit oamenii niciodată nu rămîn identice, fie că au fost bine, fie că au fost prost întocmite; dar cele ce au rînduit zeii, rămîn pe vecie bune, şi cele bune şi cele rele, atît de mare e diferenţa între ele . . . .

(14). Şi piuarii săvîrşesc aceasta; ei calcă cu picioarele, bat, trag; deşi supun materialele la atîtea frămîntări le fac mai trainice; tunzînd vîrfurile de prisos şi netezindu-le cu pieptenele, le fac mai frumoase; omul trece prin procese asemănătoare.

(15). Pielarii împart întregul în părţi şi din părţi fac lucruri întregi; tăind şi cosînd fac ca noi lucrurile uzate. Aceleaşi procese se petrec şi cu omul. Din ceea ce este întreg, prin divizare, apar părţile, iar din părţile care se reunesc se ivesc întregurile; oamenii sînt cusuţi şi tăiaţi părţile uzate sînt vindecate de medici. Acesta este obiectul medicinei: să înlăture ceea ce produce suferinţă şi, îndepărtînd cauza răului, să redea sănătatea. Natura ştie de la sine să săvîrşească aceleaşi operaţii. Cînd omul este aşezat, se străduieşte să se scoale, cînd se mişcă se străduieşte să se odihnească; multe de felul acesta sînt proprii şi naturii şi medicinei.

(16). Dulgherii, cînd taie lemnul, unul împinge, iar altul trage; în amîndouă felurile săvîrşesc acelaşi lucru. Cînd se produce presiunea, unele sînt împinse în sus, altele în jos; micşorînd, fac mai mult; ei imită natura omenească;

suflul pe de-o parte trage, pe de alta împinge; în ambele cazuri face acelaşi lucru; unele sînt împinse în jos, altele se ridică în sus. Din împărţirea unui singur suflet, rezultă mai multe suflete, şi mai mici şi mai mari şi mai puţine.

(17). Constructorii, din materiale diferite, construiesc lucruri care sînt în concordanţă; umezind ceea ce este uscat, uscînd ceea ce este umed, divizînd întregul, închegînd cele care sînt divizate; dacă lucrurile n-ar fi aşa, ţelul urmărit nu s-ar realiza. Ei imită regimul omului, umezind ceea ce este uscat şi uscînd ceea ce este umed; ei divid întregul, încheagă părţile divizate; toate acestea, diferite în sine, se acordă.

(18). [Mai întîi trebuie să avem la îndemînă un instrument muzical, prin care compozitorul să-şi exprime intenţiile]. Acordurile armoniei care provin prin aceleaşi mijloace nu sînt identice; acordurile registrului acut şi cele ale registrului grav, deşi asemănătoare ca nume, sînt neasemănătoare ca sunet. Cele diferite în măsura cea mai mare, se acordă cel mai bine; cele diferite în măsura cea mai mică, se acordă cel mai slab. Să admitem că cineva ar face toate deopotrivă. În acest caz, desfătare n-ar mai exista. Schimbările cele mai frecvente şi mai variate aduc şi cea mai mare satisfacţie. Bucătarii pregătesc oamenilor bucate, amestecînd tot felul de ingrediente din substanţe diferite şi concordante; din aceleaşi lucruri nu rezultă lucruri identice, mă refer la mîncarea şi la băutura oamenilor; dacă toate le-ar prepara la fel, n-ar mai avea nici un gust plăcut; şi nici dacă ar pune de toate în acelaşi fel de mîncare, gustul n-ar ieşi cum trebuie. În muzică sunetele se ciocnesc, unele în registrul acut, altele în cel grav. Limba imită muzica, distingînd în alimentele pe care le gustă ce este dulce de ceea ce este acru şi cele concordante de cele discordante. Ea emite [sunetele] prin lovituri în sus şi în jos şi nici sunetele înalte cînd sînt produse jos nu sînt corecte şi nici cele grave nu sînt corecte cînd sînt produse sus; cînd însă limba e mînuită cum trebuie, prin concordanţa sunetelor, se produce o adevărată desfătare; dacă însă limba păcătuieşte în armonia sunetelor, auzul este iritat.

(19). Curelarii întind, freacă, perie, spală. Într-un chip identic sînt îngrijiți copiii mici. Țesătorii, ducîndu-și suveica în cerc, țes firele; ei își împlinesc lucrul de la un capăt la altul. Identică este și circulația în corp. De acolo de unde începe, acolo se sfîrșește.

(21). Sculptorii săvîrșesc o imitație a trupului [exceptînd sufletul]; ei nu produc nimic înzestrat cu înțelegere, din apă și pămînt, uscînd ceea ce este umed și umezind cele ce sînt uscate, înlăturînd din ceea ce prisosește și adăugînd la ceea ce lipsește; din ceva foarte redus, ei măresc opera pînă la dimensiuni vaste; aceleași lucruri se petrec și cu omul; crește din nimica toată pînă atinge forma maximă, înlăturîndu-se ceea ce este de prisos și adăugîndu-se la cele ce lipsesc, umezindu-se părțile uscate și uscîndu-se părțile umede.

(22). Olarii învîrt roata în ambele sensuri, dar ea nici nu merge înainte, nici nu merge îndărăt, fiind imitație a rotirii Universului. La roata care se învîrtește, ei execută tot felul de obiecte, nici unul asemănător cu celălalt, din aceleași materii, cu aceleași unelte. Aceleași lucruri se petrec cu oamenii și cu celelalte animale. În același circuit săvîrșesc ei toate, din aceleași materii, fără să aibă nici o asemănare între ele, prin mijlocirea acelorași organe, din cele umede făcînd pe cele uscate și din cele uscate pe cele umede.

(24). Gymnaziul, arta educației au următoarele particularități: profesorii îi învață pe elevi să încalce legea în chip legal, nedreptatea să o săvîrșească în cadrul dreptății, să înșele, să fure, să răpească, să-și însușească bunuri prin forță, lucruri care sînt foarte rușinoase, sînt ⟨și⟩ foarte frumoase. Cel care nu săvîrșește așa ceva este rău, cel care săvîrșește așa ceva este bun. Iată cum iese la iveală necugetarea celor mulți; oamenii iau aminte la toate astea și judecă drept bun pe unul dintre toți, iar pe ceilalți îi socot răi. Mulți rămîn plini de admirație, puțini cunosc adevărul. Venind la piață, oamenii îndeplinesc aceleași lucruri: ei înșeală și cînd vînd și cînd cumpără; acela care înșeală cel mai mult este admirat. Cei care beau și-i apucă nebunia fac aceleași lucruri: aleargă, se

bat, fură, înșeală; este ales unul dintre toți. Arta actorilor înșeală pe spectatori; una spun și alta gîndesc; aceiași actori intră și ies și nu sînt totuși aceiași. Singur omului îi este dat una să spună și alta să facă, să nu fie el însuși și să aibă cînd o părere, cînd alta.

2. HIPPOCRATES, *De nutrimento* [IX, 98, Littré].

(1) Hrana și felul hranei sînt unul și multe...

(2) Părțile din fiecare individ cresc și se întăresc, prind carne, asimilează și nu asimilează, după natura fiecăruia și forța inițială.

(9) Începutul tuturor e unul și sfîrșitul tuturor e unul; aceiași este începutul și sfîrșitul.

(12) Dăunează și ajută la încălzirea tuturor; dăunează și ajută la răcorirea tuturor; dăunează și ajută puterii.

(14) Umorile ... se produc de la sine și nu de la sine; noi le producem automat, dar în urma unei cauze nu se produc automat; cele provocate de o cauză, unele sînt vizibile, altele invizibile, unele cu putință, altele cu neputință.

(15) Natura le ajunge tuturor în toate.

(17) Toate acestea sînt o singură natură și nu o singură natură; toate sînt naturi multiple și una singură.

(19) În hrană se află remediul cel mai bun și cel mai dăunător; dăunător sau foarte bun față de ceva anume.

(23) Confluența umorilor este una, răsuflarea una, toate au aceleași simțiri; toate sînt conforme cu ansamblul; conforme cu partea sînt părțile care se află în fiecare parte.

(24) Marele început ajunge la ultima parte, de la ultima parte se ajunge la marele început; o singură natură înseamnă a fi și a nu fi.

(40) Concordantul este discordant, discordantul este concordant ....

(42) Timpul de opt luni[35] este și nu este; în aceste opt luni se întîmplă și mai multe și mai puține și întregul și parțialul ....

(45) Drumul în sus și în jos este unul.

3. SKYTHINOS DIN TEOS, *Iambi despre natură* (sec. IV e.n.). Cf. fr. 22.

1. PLUTARCH., *de Pyth. oraculis* 17, p. 402 A... despre liră, pe care a acordat-o în întregime Apollon, fiul cel chipeș al lui Zeus, reunind începutul cu sfîrșitul: are ca plectru lumina strălucitoare a soarelui.

2. STOBAIOS, *Ecl.* I, 8, 43, p. 108.
Timpul este sfîrșitul și începutul tuturor; în el se află toate; pentru veșnicie există și nu există; veșnic merge mai departe pornind de la ceea ce este și se află lîngă sine însuși, venind pe un drum opus. În fapt, pentru noi, ziua de mîine este cea de azi, iar cea de azi este cea de mîine.

4. CLEANTHES, fr. 537, 3—9 Arnim (imnul către Zeus).
Ție îți dă ascultare această lume care se învîrte în jurul pămîntului, ori încotro ai mîna-o și de bună voie ți se supune; în mîinile tale neînvinse ai fulgerul de foc cu două tăișuri, foc veșnic viu, ce-ți este întru totul supus. Toate din natură tremură de frică sub lovitura lui. Prin el, tu guvernezi rațiunea comună tuturor, rațiunea care se răspîndește în toate, amestecîndu-se cu viețuitoarele mari și mici.

5. LUCIAN, *Vit. auct.* 14.
Tu, de ce te vaiți prea bunule? Cred că ți-am vorbit prea frumos. — Heraclit: Socot, o străine, că lucrurile omenești sînt jalnice și demne de plîns și că nici unul dintre ele nu scapă de ursita morții; iată de ce le jeluiesc și mă vait. Cele prezente nu-mi par însemnate, iar cele viitoare îmi apar pline de tristețe; mă refer la incendiul universal și la pieirea întregii lumi. Iată cele pe care le deplîng precum și faptul că nimic nu-i stabil, dar ca în ciceon[36] toate se contopesc și desfătarea este tot una cu lipsa de desfătare, știința cu neștiința, marele cu micul, susul cu josul; toate sînt trecătoare și schimbătoare în jocul timpului veșnic. —Ce este timpul? — Heraclit: Un copil care se joacă, care mută figurile de joc, ⟨fiind de acord⟩, nefiind de acord. —Ce sînt oamenii? — Heraclit:

Zei muritori. — Ce sînt zeii? — Heraclit: Oameni nemuritori. — Tu vorbești în enigme sau te folosești de ghicitori? Într-adevăr, întocmai ca Loxias[37], nu înfățișezi nimic cu claritate. — Heraclit: Nu-mi pasă cîtuși de puțin de voi. — Prin urmare bunăvoința ta nu o va cîștiga nici cel care te simpatizează. — Heraclit: Eu îndemn pe toți cei în floarea vîrstei să se jelească, indiferent dacă vor sau nu să-mi cîștige bunăvoința. — Acest rău nu este departe de melancolie.

B) FRAGMENTE

Heraclit. Despre natură

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 132.

Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui *logos* care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potriva acestui *logos*, oamenii seamănă cu niște nepricepuți cînd fac pe pricepuții[38] în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizînd[39] fiecare lucru după natura lui[40] și arătîndu-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu-și dau seama de ceea ce fac atunci cînd sînt treji, întocmai cum uită de cele ce se întîmplă în somn.

2. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VII, 133.

De aceea, datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun (ξυνός)[41]. Cu toate acestea, deși *logos*-ul este comun, cei mulți trăiesc ca și cînd ar avea doar gîndirea (φρόνησις) lor proprie.

3. AËT. II, 21, 4.
(relativ la mărimea soarelui): lățimea unui picior omenesc.

4. ALBERTUS MAGNUS, *De vegetatione* VI, 401, p. 545 (Meyer).

Dacă fericirea ar sta în desfătările trupului, am spune că boii sînt fericiți cînd găsesc să mănînce măzăriche.

5. ARISTOCRITOS, *Theosophia* 68; ORIGENES, *Contra Celsum* VII, 62.

Cei mînjiți de sînge se purifică cu alt sînge, întocmai cum cel coborît în mocirlă s-ar curăța cu noroi. Cine l-ar surprinde făcînd așa ceva, l-ar socoti nebun[12]. Și totuși, (oamenii) continuă să înalțe rugi acestor chipuri (de zei), întocmai cum cineva s-ar adresa pereților, fără să știe ce sînt în realitate zeii și eroii.

6. ARISTOTEL, *Meteorologice* II, 2, 355 a 13 [cf. Democrit B, 158].

Soarele nu numai că „este în fiecare zi nou", așa cum afirmă Heraclit, dar este mereu nou.

7. ARISTOTEL, *De sensu* 5, 443 a 23.

Dacă toate cîte sînt ar deveni fum, nările le-ar putea recunoaște.

8. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* VIII, 2, 1155 b 4.

Cele opuse se acordă și din cele discordante rezultă cea mai frumoasă armonie; [toate se nasc din luptă].

9. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* X, 5, 1176 a 7.

Alta este plăcerea calului, alta a cîinelui, alta a omului, așa cum afirmă și Heraclit, anume că „măgarii preferă paie față de aur"; căci pentru măgari nutrețul este mai de preț decît aurul.

10. PSEUDO-ARISTOTEL, *De mundo* 5, 396 b 7.

Natura, la rîndul ei, năzuiește spre contrarii; prin ele și nu prin cele asemănătoare, înfăptuiește ea concordanța; așa, de pildă, a împerecheat partea bărbătească cu cea femeiască și nu pe fiecare din ele cu partea de același sex: cea dintîi concordie a săvîrșit-o prin unirea contrariilor, nu prin cele de același fel; pe cît se pare și arta, imitînd natura, săvîrșește acest lucru; pictura, prin amestecul culorilor alb-negru, galben-roșu, dă la iveală tot felul de chipuri concordante cu modelele; muzica, contopind laolaltă pe diferite voci sunetele înalte cu cele joase, sunetele lungi cu cele scurte, realizează o unică armonie; arta scrisului, din îmbinarea vocalelor și a consoanelor și-a constituit întreg meșteșugul pe acest procedeu. Aceeași idee era

implicată şi în spusele obscurului Heraclit: „conexiuni sînt întregul cu neîntregul, concordantul cu discordantul, consonanţa cu disonanţa; din toate unu şi din unu toate". Cf. PLATON, *Sophist.* 242 D = EMPED. A 29.

11. PSEUDO-ARISTOTEL, *De mundo* 6, p. 401 a 8.

Animalele sălbatice cît şi cele domestice, lighioanele care trăiesc în aer, pe pămînt şi în apă se ivesc, cresc şi pier după rînduielile divine. Căci „orice tîrîtoare este mînată spre hrană de bici"[43], aşa cum se exprimă Heraclit.

12. ARIUS DIDYMUS, apud EUSEBIUM, *Praeparatio Evangelica* XV, 20.

Zenon pretinde, ca şi Heraclit, că sufletul este o exhalaţie[14] dotată cu sensibilitate. Dornic să demonstreze că sufletele, reprezentînd exhalaţii, sînt întotdeauna înzestrate cu raţiune, le aseamănă unor rîuri, spunînd aşa: „pe cei care coboară în aceleaşi rîuri îi scaldă mereu alte şi alte unde, iar sufletele sînt exhalaţii ale umezelii" (?) [cf. B, 49 A 91 şi A, 6, 15].

13. ATHENAIOS, *Deipnosophistae* V, p. 178 F.

Omul cu bun-simţ nu trebuie să fie murdar, nici să miroase, nici „să se desfete în mocirlă". CLEMENS, *Stromat.* I. 2. Porcii se desfată mai degrabă în mocirlă decît în apă curată [cf. B 37, DEM. B 147. Plotin I, 6, 6. Aegypt. Ostrakon 12319 Wilamowitz, *Berl. Sitz. Ber.* 1918, 743, 12].

14. CLEMENS, *Protrepticos* 22.

Cui proroceşte Heraclit din Efes? „Noctambulilor, magilor, participanţilor la bacchanalii, menadelor şi iniţiaţilor în misterii". Pe aceştia îi ameninţă cu pedeapsa după moarte, lor le proroceşte focul; „căci la misterii, aşa cum acestea au intrat în obiceiurile oamenilor, iniţierea este practicată în chip nelegiuit".

15. CLEMENS, *Protrepticos* 34.

Dacă (oamenii) n-ar ţine procesiunea în cinstea lui Dionysos şi nu acestuia i-ar înălţa imnul închinat phallos-ului, ar săvîrşi cea mai ruşinoasă dintre fapte. Dar Hades este

unul și același cu Dionysos, în cinstea căruia delirează ei și sărbătoresc Leneenele[45].

16. CLEMENS, *Paedagogicos* II, 99 (I, 216, 28 St.).
Unui om i-ar putea rămîne ascunsă lumina simțurilor, dar nicidecum cea a rațiunii, sau, așa cum afirmă Heraclit: „cum poate cineva să piardă din vedere[46] ceea ce nu apune niciodată?"

17. CLEMENS, *Stromat.* II, 8 (II, 117, 1 St.).
Mulți nu cugetă la asemenea lucruri, oricît s-ar ciocni de ele și, cînd deschid ochii asupra lor, nu le pătrund tîlcul, ci doar și le închipuie.

18. CLEMENS, *Stromat.* II, 17 (II, 121, 24).
Dacă nu va trage nădejde, nu va descoperi ceea ce n-a nădăjduit, acest lucru fiind de negăsit și inaccesibil[47].

19. CLEMENS, *Stromat.* II, 24 (II, 126, 5).
Plin de dojană, Heraclit spune că pe unii nu trebuie să-i crezi: „aceștia nu sînt în stare nici să asculte, nici să vorbească".

20. CLEMENS, *Stromat.* III, 14 (II, 201, 23).
Pe cît se pare, Heraclit consideră nașterea drept o nenorocire atunci cînd spune: „odată născuți, oamenii vor să trăiască și să-și împlinească menirea morții sau, mai bine spus, să-și găsească odihna; și în urma lor lasă copii, meniți și ei morții".

21. CLEMENS, *Stromat.* III, 21 (II, 205, 7).
Oare Heraclit nu numește nașterea moarte ... în pasajul în care spune: „toate cîte le vedem cînd sîntem treji înseamnă moarte, iar cîte ni se arată în timp ce dormim, somn?"

22. CLEMENS, *Stromat.* IV, 4 (II, 249, 23).
Căutătorii de aur sapă mult și găsesc puțin[48].

23. CLEMENS, *Stromat.* IV, 10 (II, 252, 25).
[Oamenii] n-ar cunoaște numele dreptății dacă n-ar exista aceste lucruri[49].

24. CLEMENS, *Stromat.* IV, 16 (II, 255, 30).
Pe cei căzuți în luptă îi cinstesc și zeii și oamenii.

25. CLEMENS, *Stromat.* IV, 50 (II, 271, 3).
Cu cît moartea e mai glorioasă, cu atît e mai mare cinstirea.

26. CLEMENS, *Stromat.* IV, 143 (II, 310, 21).
Omul, atunci cînd închide ochii (cînd moare), îşi aprinde[50] o candelă în noapte. În viaţă, cînd doarme (cînd închide ochii) atinge starea morţii; treaz fiind, atinge starea celui ce doarme.

27. CLEMENS, *Stromat.* IV, 146 (II, 312, 15).
Pe oameni îi aşteaptă după moarte lucruri la care nu trag nădejde şi pe care nici nu şi le închipuie.

28. CLEMENS, *Stromat.* V, 9 (II, 331, 20).
Ceea ce constată şi apără omul cel mai vrednic de crezare, nu-i decît părere personală; şi totuşi Dreptatea va pune mîna pe plăsmuitorii de minciuni şi pe martorii lor.

29. CLEMENS, *Stromat.* V, 60 (II, 366, 11) [după B 104] cf. IV, 50.
Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veşnică faţă de cele trecătoare; cei mulţi, însă, se mulţumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele.

30. CLEMENS, *Stromat.* V, 105 [II, 396, 10] [PLUT., *d. anim.* 5, p. 1014 A].
Această lume, aceeaşi pentru toţi[51], n-a făurit-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge.

31. CLEMENS, *Stromat.* V, 105 (II, 396, 13) [după 30].
,,Transformările focului: mai întîi mare, din mare, jumătate devine pămînt, jumătate vîrtej de foc". Într-adevăr, el susţine că focul, sub acţiunea *logos*-ului, divinitate care le gospodăreşte pe toate, este preschimbat, prin intermediul aerului, în apă, care e întocmai unui germene al ordinii universale, şi pe care Heraclit o numeşte mare. Din aceasta se ivesc iarăşi pămîntul şi cerul şi tot ce se găseşte între ele. El expune apoi lămurit felul în care

are loc revenirea şi incendiul universal: „(pămîntul)[52] se împrăştie devenind mare şi, conform proporţiei *logos*-ului, îşi menţine măsura pe care o avea mai înainte de a fi devenit pămînt".

32. CLEMENS, *Stromat.* V, 116 (II, 404, 1).
Unul, singurul înţelept, doreşte şi nu doreşte să fie chemat cu numele de Zeus.

33. CLEMENS, *Stromat.* V, 116.
Legea înseamnă şi atunci cînd dai ascultare unui singur om.

34. CLEMENS, *Stromat.* V, 116.
Se arată lipsiţi de înţelegere, chiar dacă ascultă, aidoma surzilor; după cum spune proverbul, deşi sînt de faţă, se află departe.

35. CLEMENS, *Stromat.* V, 141 (II, 421, 4).
După Heraclit, iubitorii de înţelepciune, trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri.

36. CLEMENS, *Stromat.* VI, 16 (II, 435, 25).
Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, iar pentru apă înseamnă moarte a deveni pămînt. Apa, totuşi, ia naştere în pămînt, iar sufletul din apă.

37. COLUMELLA VIII, 4. Dacă cumva dăm crezare lui Heraclit din Efes, „porcii se scaldă în noroi, păsările de curte în praf sau cenuşă".

38. DIOG. LAËRT. I, 23.
După părerea unora, Thales a fost „cel dintîi cercetător al astrelor" ... în această privinţă stau mărturie afirmaţiile lui Heraclit şi Democrit.

39. DIOG. LAËRT. I, 88.
Bias, fiul lui Teutames, s-a născut la Priene. Despre el s-a vorbit mai mult decît despre alţii [cf. B 104].

40. DIOG. LAËRT. IX, 1.
Mulţimea cunoştinţelor nu te învaţă să ai minte: altfel l-ar fi învăţat pe Hesiod şi pe Pythagoras, de asemenea pe Xenofan şi pe Hekataios.

41. DIOG. LAËRT. IX, 1.
Înţelepciunea este un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaşte ceea ce cîrmuieşte[53] toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor).

42. DIOG. LAËRT. IX, 1.
(Heraclit) ... spunea că Homer ar fi meritat să fie izgonit din întrecerile poetice şi bătut cu vergile. La fel şi Archilochos [cf. A 22, B 56].

43. DIOG. LAËRT. IX, 2.
Depăşirea conduitei cuvenite (ὕβρις) trebuie înăbuşită mai degrabă decît un incendiu.

44. DIOG. LAËRT. IX, 2.
Poporul trebuie să lupte pentru legile (cetăţii) întocmai ca pentru zidurile (acesteia).

45. DIOG. LAËRT. IX, 7.
Cercetînd hotarele sufletului, n-ai putea să le găseşti, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atît de adînc *logos* are.

46. DIOG. LAËRT. IX, 7.
(Heraclit) numea opinia personală boala sacră[54], iar vederea înşelăciune.

47. DIOG. LAËRT. IX, 73.
Să nu ne pronunţăm la întîmplare asupra lucrurilor însemnate.

48. *Etymologicum generale*: viaţă (βίος): numele arcului este, aşadar, viaţă (βίος), dar acţiunea sa înseamnă moarte [cf. C 2, 21].

49. GALENOS, *De dign. puls.* VIII, 733 K. [SYMMACH., *Ep.* IX, 115, THEODOROS PRODROMOS, *Ep.* p. 20].
Unul singur face în ochii mei cît zece mii, dacă este cel mai bun [cf. DEM. B, 98 şi 302 a = SENEC., *Epist.* 7, 10].

49 a. HERACLEITOS, *Allegoriae* 24 (după 62).
Coborîm şi nu coborîm în aceleaşi ape curgătoare, sîntem şi nu sîntem.

50. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
Heraclit, așadar, spune că există întregul (τὸ πᾶν) divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, *logos*-veșnicie, tată-fiu, divinitate-dreptate. „Dîndu-mi nu mie ascultare, ci *logos*-ului, înțelept este să cădeți de acord că toate sînt una". Aceasta o spune Heraclit.

51. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9 (după B 50).
Deoarece cu toții nu știu ce este acest lucru și nici nu cad de acord asupra lui, [Heraclit] îi mustră în felul următor: „ei nu înțeleg cum cele discordante se acordă; există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră".

52. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
Timpul este un copil care se joacă, mutînd mereu pietrele de joc; este domnia unui copil.

53. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi.

54. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
Armonia invizibilă este mai puternică decît cea vizibilă.

55. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
Eu prefer cele ce pot fi văzute, auzite, învățate.

56. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 9.
(Heraclit) spune: oamenii se înșeală în privința cunoașterii lucrurilor vizibile, întocmai ca Homer care a fost cel mai înțelept dintre toți elenii. Căci și pe el l-au păcălit niște copii care-și omorau păduchii, atunci cînd i-au spus: ceea ce vedem și prindem, lăsăm în urma noastră; ceea ce nu vedem și nu prindem, ducem cu noi.

57. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.
Învățătorul celor mai mulți rămîne Hesiod. Toți îl socot izvor de învățături, el care n-a înțeles ce înseamnă ziua și noaptea: doar sînt una [Cf. B 106].

58. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

Binele şi răul (sînt unul şi acelaşi lucru). „Medicii, prin urmare, spune Heraclit, cînd taie, ard şi chinuiesc în chip şi fel pe suferinzi, le mai cer şi o răsplată, pe care însă nu o merită cîtuşi de puţin, căci săvîrşesc aceeaşi operă ca şi boala"[55].

59. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

„Calea şurubului de la piuă, totodată dreaptă şi răsucită", (învîrtirea acelui instrument de la piuă care se numeşte spirală[56] este dreaptă şi răsucită, căci concomitent se învîrte în sus şi în cerc), este, după Heraclit, „una şi aceeaşi".

60. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

Drumul în sus şi în jos este unul şi acelaşi.

61. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

Marea: iată o apă foarte pură şi foarte impură; bună de băut pentru peşti, ea le asigură viaţa; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide.

62. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viaţa unora este moartea celorlalţi, iar viaţa acestora — moartea celor dintîi.

63-64. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

[Heraclit] vorbeşte şi despre o reînviere a cărnii, a cărnii pe care o vedem, în care ne-am născut, şi ştie că divinitatea este cauza acestei reînvieri, spunînd aşa: „s-au înălţat înaintea aceluia care se află acolo şi au devenit paznici neadormiţi ai celor vii şi ai celor morţi". El adaugă că are loc o judecată a lumii şi a tuturor lucrurilor din ea prin mijlocirea focului, spunînd următoarele: „fulgerul le cîrmuieşte[57], adică le diriguieşte, prin fulger înţelegînd focul veşnic". În continuare pretinde că acest foc este înzestrat cu inteligenţă, fiind cauza care gospodăreşte[58] totul în lume.

65-66. Îl numeşte „lipsă şi prisos"[59]. Lipsa, după Heraclit, este formarea lumii, iar prisosul, incendiul universal.

„Căci pe toate, afirmă el, focul, la venirea sa, le va judeca și le va mistui".

67. HIPPOLYTOS, *Refutationes* IX, 10.

Divinitatea este zi și noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame (toate acestea sînt contrarii; ea însă e spirit) dar își schimbă înfățișarea întocmai ⟨ca focul⟩ care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia.

67 a. HISDOSUS, *Scholasticus ad Chalcid.* PLATON, *Timaios* [cod. Parisinus l. 8624 s., XII, f. 2].

Căldura vitală pornind de la Soare dă viață tuturor ființelor. Heraclit, de acord cu această părere, observă o admirabilă asemănare între suflet și păianjen, între trup și pînza păianjenului. El spune: „întocmai cum păianjenul aflat în mijlocul pînzei simte de îndată că o muscă i-a rupt unul din fire și, prin urmare, aleargă iute într-acolo, parcă plin de părere de rău pentru firul rupt, tot așa și sufletul omului, dacă o parte a trupului este rănită, grăbește într-acolo, neliniștit oarecum de vătămarea trupului de care este legat în chip trainic și după o anumită măsură".

68. IAMBLICHOS, *De mysteriis* I, 11.

De aceea, pe bună dreptate le[60] numea Heraclit leacuri, deoarece aveau menirea să izbăvească de rele și să mîntuiască sufletele de păcatele din naștere.

69. IAMBLICHOS, *De mysteriis* V, 15.

Jertfele le clasific în două categorii: unele săvîrșite de oameni pe deplin purificați, cum se întîmplă ici și colo cu cîte unul, așa cum spune Heraclit, sau de puține persoane, pe care le poți ușor număra.

70. IAMBLICHOS, *De anima* [STOB., *Ecl.* II, 1, 16].

Cu cît mai bine a socotit Heraclit părerile omenești doar „jocuri de copii".

71. MARCUS AURELIUS IV, 46 (după 76).

Trebuie să ne gîndim și la „omul care uită unde duce drumul".

72. MARCUS AURELIUS IV, 46.

Oamenii, deși sînt în neîntreruptă comunicare cu *Logos*-ul care le gospodărește pe toate, se află în discordanță cu acesta, iar lucrurile de care se lovesc zilnic, le par străine.

73. MARCUS AURELIUS IV, 46.

„Nu trebuie să ne purtăm și să vorbim ca cei ce dorm"; căci și atunci ni se pare că acționăm și vorbim.

74. MARCUS AURELIUS IV, 46.

Nu trebuie să ne purtăm ⟨ca⟩ niște „copii ai părinților noștri", adică, simplu spus, așa cum am apucat din familie.

75. MARCUS AURELIUS VI, 42.

Am impresia că Heraclit numește „pe cei ce dorm făuritorii și colaboratorii celor ce se petrec în lume".

76. MAXIMUS DIN TYR XII, 4, p. 489 [după B 60.62].

Focul trăiește moartea pămîntului și aerul trăiește moartea focului, apa trăiește moartea aerului și pămîntul pe cea a apei. PLUTARCH., *De E apud Delphos* 18, 392 c. Moartea focului; nașterea aerului; moartea aerului, nașterea apei (cf. *de primo frig.* 10. 949 A). MARCUS AURELIUS IV, 46 (înainte de B 71). Moartea pămîntului înseamnă nașterea apei, moartea apei înseamnă ivirea aerului, (moartea) aerului înseamnă foc și invers.

77. NUMENIOS, fr. 35 Thedinga (PORPHYRIOS, *De antro nympharum* 10).

Heraclit spune că „pentru suflete înseamnă sau desfătare sau moarte să devină umede". De desfătare au parte cînd se nasc. În altă parte Heraclit susține că „noi trăim moartea lor (a sufletelor) iar ele (sufletele) trăiesc moartea noastră".

78. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 12.

Convingerile nu țin de firea omenească, ci de cea divină.

79. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 12 [după 78].

Față de divinitate omul matur pare a fi nevîrstnic, așa ca un copil față de un om matur.

80. ORIGENES, *Contra Celsum* VI, 42.
Trebuie să se știe că războiul este comun[61], că dreptatea este luptă și că toate se nasc din luptă și necesitate.

81. PHILODEMOS, *Rhetorica* I, c. 57, 62.
Toate principiile învățăturii retorilor tind spre acest mereu și, după părerea lui Heraclit, această învățătură este „cea care îndrumă cuțitele de sacrificiu". *Scholia* la EURIPIDE, *Hecuba* 131. Printre alții, și Timaios (FHG (Müller), IV, p. 640) numea tratatele de retorică „cuțite de sacrificiu", scriind următoarele: pe cît se pare nu Pythagoras a fost inventatorul adevăratelor cuțite de sacrificiu și nici cel acuzat de Heraclit, ci însuși Heraclit este un limbut lăudăros.

82. PLATON, *Hippias Maior* 289 A.
Cea mai frumoasă maimuță, comparată cu omul, este urîtă.

83. PLATON, *Hippias Maior* 289 B.
Omul cel mai înțelept, comparat cu divinitatea, va părea o maimuță în privința înțelepciunii, frumuseții și în toate celelalte.

84 a. PLOTIN, *Enneade* IV, 8, 1.
Transformîndu-se, își află odihna[62].

84 b. PLOTIN, *Enneade* IV, 8, 1.
E un chin să trudești mereu și să dai ascultare acelorași (stăpîni).

85. PLUTARCH., *Coriolanus* 22.
E greu să lupți împotriva inimii, căci tot ce dorește se cumpără cu prețul sufletului.

86. PLUTARCH., *Coriolanus* 22.
Multe din cele divine, după Heraclit, scapă cunoașterii noastre din lipsă de credință.

87. PLUTARCH., *De audiendis poetis* 7, p. 41 A.
Omului prostănac îi place să stea gură-cască la orice vorbă.

88. PLUTARCH., *Consolatio ad Apollonium* 10, p. 106 E.
Ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrîneţea ; ultimile preschimbîndu-se, devin primele, iar primele, la rîndul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimile [cf. SEXTUS, *P.H.* III, 230].

89. PLUTARCH., *De superstitione* 3, p. 166 C.
Heraclit spune că, „pentru oamenii treji, există o singură lume, comună tuturor" ; dar că în somn fiecare se îndreaptă spre propria lui lume.

90. PLUTARCH., *De E apud Delphos* 8, p. 388 E.
Toate se preschimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate — aşa cum mărfurile se schimbă pe aur şi aurul pe mărfuri.

91. PLUTARCH., *De E apud Delphos* 18, p. 392 B.
Nu ne putem scufunda de două ori în acelaşi rîu, după Heraclit [cf. PLATON, *Cratylos* 402 A ; ARISTOTEL, *Metaph.* III, 5, 1010 a, 12, c. 65, 4] şi nici atinge de două ori substanţa pieritoare într-o stare identică ⟨cu sine însăşi⟩ ; ci, prin avîntul şi prin iuţeala transformării, ea se dispersează şi iarăşi se comprimă (mai precis zis, nici din nou, nici mai tîrziu, ci concomitent se strînge şi se relaxează), se apropie şi se îndepărtează.

92. PLUTARCH., *De Pythiae oraculis* 6, p. 397 A.
Nu vezi cît farmec au poemele sàfice, care încîntă şi transportă pe ascultători ? După Heraclit, „Sibyla, prin gura ei delirantă, profeţeşte lucruri care nu provoacă rîsul, neînfrumuseţate de podoabe ori de miresme, iar prin vocea ei, aţîţată de zeu, străbate o mie de ani".

93. PLUTARCH., *De Pythiae oraculis* 21, p. 404 D.
Stăpînul, al cărui oracol se află la Delfi, nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci se exprimă numai prin semne[63].

94. PLUTARCH., *De exilio*, 11, p. 604 A.
Soarele nu-şi va depăşi măsura; altfel Erinyile, ajutoarele dreptăţii, l-ar descoperi.

95. PLUTARCH., *Symposion* III, p. 1644 F.

E mai bine să-ţi ascunzi slăbiciunea minţii. Dar e greu (să te controlezi) cînd nu te supraveghezi sau bei un pahar de vin. STOBAIOS, *Florilegium* I, 175. Este preferabil să-ţi ascunzi nepriceperea, decît să o dezvălui în ochii tuturor.

96. PLUTARCH., *Symposion* IV, 4, 3, p. 669 A.

Cadavrele ar trebui aruncate mai repede decît gunoiul.

97. PLUTARCH., *An seni respublica gerenda sit* 7, p. 787 C.

Cîinii latră la cei pe care nu-i cunosc.

98. PLUTARCH., *De facie in orbe lunae* 28, p. 943 E.

Sufletele în Hades simt mirosurile.

99. PLUTARCH., *Aquae et ignis comparatio* 7, p. 957 A [cf. *De fort.* 3, p. 98 C].

Dacă n-ar exista Soarele ar fi noapte, cu toată existenţa celorlalţi aştrii.

100. PLUTARCH., *Quaestiones Platonicae* 8, 4, p. 1007 D.

Soarele, stăpîn şi supraveghetor al perioadelor ciclice ale timpului, delimitează, diriguieşte[64], pune în evidenţă şi indică schimbările lor, precum şi anotimpurile „care aduc toate".

101. PLUTARCH., *Adversus Colotem* 20, 1118 C.

M-am căutat pe mine însumi.

101 a. POLYBIOS XII, 27.

Ochii sînt martori mai siguri decît urechile.

102. PORPHYRIOS, *Quaestiones Homericae*, la *Iliada* IV, 4.

Pentru divinitate, toate sînt frumoase, bune şi drepte; oamenii însă consideră că unele sînt drepte, altele nedrepte.

103. PORPHYRIOS, *Quaestiones Homericae*, la *Iliada* XIV, 200.

Tot unul[65] este începutul şi sfîrşitul unei circumferinţe.

104. PROCLOS, *In Alcibiadem* I, 525, 21.

Care e de fapt rațiunea și mintea lor? Dau ascultare aezilor[66] populari, iar ca dascăl își iau mulțimea, fără să știe că cei mulți sînt răi și puțini sînt oamenii buni.

105. Scholia Homerica, A T la *Iliada* XVIII, 251.

„Era tovarășul[67] lui Hector, căci se născuseră în aceeași noapte". După acest vers și după acel pasaj în care afirmă: „nici unul dintre oameni, spun eu, nu a scăpat de soarta ce-i este hărăzită[68], Heraclit îl numește pe Homer un astrolog. Și în cele ce spune: „afirm că nici un muritor n-a scăpat de soarta ce-l așteaptă".

106. PLUTARCH., *Camillus* 19.

Heraclit îi reproșa lui Hesiod pentru care anumite zile sînt bune[69] iar altele rele[70], „faptul de a ignora că natura oricărei zile este una și aceeași". SENECA, *Epistole* 12, 7. Fiecare zi este la fel cu toate celelalte.

107. SEXTUS EMPIRICUS VII, 126.

Ochii și urechile sînt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare[71].

108. STOBAIOS, *Florilegium* I, 174.

Dintre toți cîți le-am ascultat cuvîntul, nici unul nu a ajuns să înțeleagă că înțelepciunea este ceva separat de toate.

109. (În ultimele ediții Diels-Kranz acest fragment a fost atașat la fr. 95).

110—111. STOBAIOS, *Florilegium* I, 176—177.

Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorințele. Boala face ca sănătatea să fie dulce și plăcută, foamea (face așijderea) săturarea, iar osteneala odihna.

112. STOBAIOS, *Florilegium* I, 178.

O judecată sănătoasă este cea mai mare virtute iar înțelepciune înseamnă ca în vorbă și în faptă să te conformezi adevărului[72], dînd ascultare naturii lucrurilor.

113. STOBAIOS, *Florilegium* I, 179.
O judecată sănătoasă[73] este comună tuturor.

114. STOBAIOS, *Florilegium* I, 179.
Cei care doresc să vorbească în mod rațional trebuie să se sprijine pe ceea ce este comun[74] tuturor [lucrurilor], așa cum se sprijină cetatea pe lege, ba chiar în chip și mai temeinic; într-adevăr, toate legile omenești se nutresc din unica lege divină, căci aceasta are atîta putere cît vrea să aibă, ajunge pentru toți, fără să se epuizeze vreodată[75].

115. STOBAIOS, *Florilegium* I, 180 A.
Logos-ul propriu al sufletului; el se sporește pe sine însuși.

116. STOBAIOS, *Florilegium* V, 6.
Fiecare om este în stare să se cunoască pe sine însuși și să aibă o dreaptă judecată.

117. STOBAIOS, *Florilegium* V, 7.
Un bărbat, cînd se îmbată, este condus de un copil nevîrstnic; el se clatină și nu observă încotro merge, deoarece sufletul îi este umed [cf. B 71?].

118. STOBAIOS, *Florilegium* V, 8.
Sufletul uscat[76] este cel mai înțelept și cel mai bun.

119. STOBAIOS, *Florilegium* IV, 40, 23.
Heraclit spune: caracterul este demonul omului[77].

120. STRABON, *Geografia* I, 6, 3.
Mai bine Heraclit și, de asemenea, mai aproape de stilul homeric, cînd numește [constelația] în loc de „Arctică", „Ursa". „Granița dintre dimineață și seară este Ursa și, în fața Ursei, piatra de hotar a sclipitorului Zeus"; căci constelația „Arctică", de fapt, este piatra despărțitoare între apus și răsărit, nu „Ursa".

121. STRABON, *Geografia* XIV, 25, p. 642; DIOG. LAËRT. IX, 2. Bine ar face efesienii dacă s-ar spînzura cu toții și ar încredința cetatea în mîinile celor nevîrstnici, ei, care l-au izgonit pe Hermodoros, cel mai vrednic din mijlocul lor, spunînd: „printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o ști și să se adune cu alții".

122. LEXICONUL SUDA, cuvîntul ἀγχιβατεῖν şi ἀμφισβατεῖν: „Apropiere"[78].

123. THEMISTIOS, *Orationes* 5, 69.
După Heraclit, naturii [lucrurilor] îi place să rămînă ascunsă.

124. TEOFRAST, *Metaph.* 15, 7 A, 10 Usener.
Ar putea părea iraţională şi această idee, anume că întreg cerul şi toate părţile considerate laolaltă se află rînduite după ordine şi *logos*, după forme, potenţe şi cicluri, în vreme ce la început nu exista nimic asemănător, ci, aşa cum se exprimă Heraclit, „cea mai frumoasă lume[79] este ca o grămadă[80] aruncată la întîmplare".

125. TEOFRAST, *De vertiginibus* 9.
Pînă şi ciceonul[81] se descompune dacă nu e agitat.

125 a. TZETZES[82], la ARISTOFAN, *Plutos* 88 [Ambrosianus Parisinus]. Pe Plutos îl face orb, fără legătură cu virtutea, ţinînd de răutatea complice. De aici şi Heraclit din Efes, prelucrîndu-i pe efesieni, nu rugîndu-se de ei, le zise: „De nu v-ar părăsi nicicînd bogăţia, efesieni, ca să se dovedească cît de răi sînteţi".

126. TZETZES, *Scholia ad exegesin* II, p. 126 Herm.
Ce este rece se încălzeşte, ce este cald se răceşte, ce este umed se usucă, ce este uscat se umezeşte.

Texte incerte, false sau falsificate

126 a. ANATOLIOS, *De decade* 36 Heiberg.
Potrivit *logos*-ului anotimpurilor, cîtimea de şapte este socotită după fazele lunii, este delimitată după poziţia Urselor, ambele constelaţii [fiind] semne ale amintirii nemuritoare.

126 b. ANONYMOS, la PLATON, *Theait.* 71, 12, la 152 E.
Epicharmos ... cercetează acest domeniu urmînd spusele lui Heraclit: „mereu una creşte într-un fel, alta în alt fel, fiecare după cum simte nevoia. Dat fiind că nimeni

nu se oprește în evoluție și își schimbă mereu înfățișarea, și substanța devine mereu alta, într-o curgere fără de sfîrșit".

127. ARISTOCRITOS, *Theosophia* 69 [după B 5].
Același (Heraclit) spunea egiptenilor: „dacă există zei, pentru ce-i plîngeți? Iar de-i plîngeți, atunci nu-i mai socotiți zei".

128. ARISTOCRITOS, *Theosophia* 74.
Heraclit, văzîndu-i pe greci cum împărțeau prinoase demonilor, a spus: „înalță rugi statuilor de daimoni care nu aud, ca și cînd ar putea auzi, care nu dau nimic ⟨ca și cînd ar putea da⟩, ⟨care nu cer nimic, ca și cînd⟩ ar putea cere".

129. DIOG. LAËRT. VIII, 6.
Pythagoras, fiul lui Mnesarchos, cel mai asiduu cercetător dintre toți oamenii, după ce și-a însușit cu chibzuială aceste scrieri, și-a întocmit propria lui doctrină; grămadă de cunoștințe: înșelătorie meșteșugită.

130. *Gnomologia Monacalis Latina* I, 19.
„Nu e bine să fii atît de glumeț, încît să devii ridicol", a zis Heraclit.

131. *Gnomologia Parisina* (Sternbach), 209.
Heraclit a spus că înfumurarea este o piedică pentru mersul înainte.

132. *Gnomologium Vaticanum* (Sternbach), 312.
Onorurile înrobesc pe zei și pe oameni.

133. *Gnomologium Vaticanum* (Sternbach), 313.
Oamenii răi sînt adversarii iubitorilor de adevăr.

134. *Gnomologium Vaticanum* (Sternbach), 314.
Educația este, pentru cei care au primit-o, ca un al doilea soare.

135. *Gnomologium Vaticanum* (Sternbach), 315.
(Heraclit) spunea că cel mai scurt drum spre renume este acela al bunătății.

136. *Schol.* EPICTETI, Bodl., p. LXXI (Schenkl).
Sufletele celor căzuţi pe cîmpul de luptă sînt mai pure decît ale celor doborîţi de boală.

137. STOBAIOS, *Eclogae* I, 5, 15, p. 78, 11.
(Heraclit) scrie: negreşit, există hotărîri ale soartei ...

138. [0] *Cod. Parisinus*, 1630, XIV, f. 191: Despre viaţa filosofului Heraclit: = *Anthologia Palatina* IX, 359. STOBAIOS IV, 34, 57 = Posidippus, *Ep.* 21, p. 79 Schott

139. [0] *Catal. Codd. Astrol. Graec.* IV, 32, VII, 106: Lucrarea filosofului Heraclit *Despre originea stelelor*. „Deoarece unii spun că la origini se află stelele ... pînă cînd vrea cel ce le-a făurit".

140. PHILON DIN ALEXANDRIA, *Quis rerum divinarum heres sit* 43 (214): Dacă unul, dedublat în contrarii, este tăiat, contrariile devin cognoscibile.

141. PHILODEM., *De pietate* I, 14, 25—30, Diels, *Dox. Gr.*, p. 548. În cea de-a treia fază ⟨a constituirii lumii⟩ rînduiala ⟨Universului⟩, alcătuită laolaltă în mod înţelept cu zeii, precum şi Lupta şi Zeus sînt unul şi acelaşi lucru, după cum spune Heraclit.

NOTE

[1] Este vorba de celebrul templu al zeiței Artemis din Efes în care zeița este înfățișată ca o divinitate a fecundității vegetale. Templul a fost socotit de către cei vechi printre cele șapte minuni ale lumii.

[2] Sub un morman de bălegar.

[3] Hermippos, peripatetician din sec. II î.e.n. Originar din Smyrna a activat la Alexandria. Principala lui operă se numește *Bioi* (*Biografii*).

[4] Biograf din sec. III î.e.n. Opera lui se intitulează Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν (*Despre bărbații iluștri*).

[5] Sotion din Alexandria, autor al unei lucrări intitulate Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων (*Succesiunile filosofilor*), a trăit în sec. II î.e.n.

[6] Hippobotos, istoric al filosofiei grecești, citat numai de Diogenes Laërtios. Aparține, probabil, epocii eleniste.

[7] Timon din Phlius, discipol al lui Pyrrhon, prin fondul principal al gîndirii sale filosofice. Născut la 320 î.e.n., a activat la Atena în sec. III î.e.n. Timon a fost un propagator de seamă al scepticismului.

[8] Antisthenes din Rhodos, om politic și istoric anterior lui Polybios care îl citează (XVI, 14, 15). Autor al unor însemnări istorice despre Rhodos, folosite de Polybios și al unei opere intitulată Φιλοσόφων διαδοχαί.

[9] Și în consecință luminează și încălzește mai puțin ca soarele.

[10] Seleucos din Alexandria, gramatic din sec. I e.n. care s-a preocupat îndeosebi de etimologii. Este citat de Diogenes și în cartea III, 109.

[11] Gramatic grec necunoscut, citat de Diogenes printre comentatorii lui Heraclit. Pentru acest Diodot s-a propus o identificare cu Diodot din Sidon, peripatetician citat și de Strabon, *Geografia* XVI, 757.

[12] Textul este corupt. Traducerea acestor titluri este nesigură.

13 Demetrios din Magnesia, polihistor din sec. I î.e.n., autor al unor tratate despre omonimie.

14 Hieronymos din Rhodos, filosof peripatetician din sec. III î.e.n.

15 Expresie curentă în limba greacă pentru a arăta o mare mulţime.

16 Volumenul, sulul de papirus (ἡ βίβλος).

17 Cîntăreţ care se acompaniază cu cithara.

18 Dreptul de a se aşeza în primele rînduri la concursuri şi jocuri.

19 E vorba despre cele XII Table. Informaţia este întemeiată.

20 Traducere în limba germană din siriacă.

21 BT: Towniyanus B. Manuscris păstrat la Londra.

22 Stil lipsit de conjuncţii.

23 Am adoptat lecţiunea φησί = „afirmă", şi nu φύσει: „printr-un proces natural".

24 Am adoptat tot lecţiunea φησί, socotită posibilă de Diels.

25 Epitet al lui Poseidon, „cel ce cutremură pămîntul".

26 ἀργέστας: semnifică vînturile; ἀχύνετον, „ceea ce curge din abundenţă"; ἀ: prefix de intensitate.

27 Cu „întregul".

28 ἡβώντων, „fiind în stare să procreeze", „în floarea vîrstei".

29 γενεά = „generaţie".

30 În acest pasaj, Platon îl are în vedere pe Heraclit.

31 Cuvintele care exprimă mişcarea.

32 Textul are in vedere concepţia lui Heraclit.

33 Prin simţuri.

34 δύναμις = „puterea".

35 Durata sarcinii.

36 O băutură alcoolică care se servea în timpul misteriilor de la Eleusis, făcută din vin, făină de orz şi brînză.

37 Apollon.

38 „Încearcă să priceapă". Joc de cuvinte între ἄπειρος = „nepriceput" şi πειράω = „a încerca", „a-şi încerca puterile".

39 διαιρέων = „descompunînd"; un sens secundar, „definind", „explicînd cu precizie", la Herodot VII, 16.

40 φύσις.

41 În textul lui Sextus există o explicaţie printr-un termen sinonim (κοινός) a cuvîntului ξυνός = „comun". Traducerea a omis această explicaţie.

42 Joc de cuvinte bazat pe structura fonologică a cuvintelor „mînjit", „pîngărit" (μιαινόμενος) şi „nebun" (μαινόμενος).

[43] Biciul „divinității", după interpretarea lui H. Diels; biciul „necesității" după interpretarea lui G. F. Aleksandrov și colaboratori, *История Философии*, vol. I, 1940, Политиздат, p. 54.

[44] „Evaporare".

[45] Τὰ Λήναια — Leneenele — erau sărbătorile de toamnă în cinstea lui Dionysos Ληναῖος, zeul teascurilor.

[46] „Să se ascundă de ...".

[47] În sensul de „ascuns simțurilor" și ca atare greu de aflat. John Burnet traduce aproximativ în același sens: „acest lucru fiind penibil și greu de găsit" (*L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Payot, Paris, 1919, p. 149).

[48] Aur.

[49] „Nedreptățile", după cum se presupune îndeobște.

[50] ἅπτεσθαι are atît sensul de „a apuca", „a atinge" cît și pe cel de „a-și aprinde".

[51] „Unitară, unică", adică aceeași ca structură și ca substanță (materială) pentru toate fenomenele", traduce Ath. Joja în *Studii de logică*, p. 188.

[52] Presupune pe bună dreptate W. Kranz, spre deosebire de H. Diels care propusese „focul".

[53] κυβερνέω = „a cîrmui", „a pilota". Cuvîntul înseamnă, la propriu, a pilota o navă.

[54] Epilepsie.

[55] Acest pasaj se încheie prin cuvintele: ταὐτὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους. Traducerea ar suna, în acest caz: „ei săvîrșesc concomitent și binele și boala", adică vindecarea o aduc prin dureri fizice. W. Kranz consideră cuvintele citate drept o parafrază nepotrivită a lui Hippolytos la textul heraclitic. În traducerea pe care o propune, urmată și de noi, Kranz ia în considerare lecțiunea lui Wilamowitz-Moellendorff: τὰ καὶ αἱ νοῦσοι = „aceeași operă ca și boala".

[56] ὁ κοχλίας, „axul în spirală".

[57] οἰακίζει, verb derivat de la οἴαξ = „cîrmă".

[58] αἴτιον τῆς διοικήσεως. Rădăcina cuvîntului διοίκησις este οἰκ-, „casă", „gospodărie".

[59] În opoziție cu χρησμοσύνη, „lipsă", am tradus κόρος prin „prisos" deoarece cuvîntul are și acest înțeles. Este sensul exact al cuvîntului în acest context. Tot înțelesul de „prisos", de „exces" are cuvîntul și în elegia veche. Vezi de pildă, Solon, fr. 5 D, v. 9: „prisosul", κόρος

dă naştere la depăşirea conduitei cuvenite (ὕβρις), atunci cînd multă bogăţie revine oamenilor care n-au destulă minte. Κόρος, „excesul", fiu al lui Ὕβρις, personificat, se spune într-un oracol citat de Herodot VIII, 77, — va fi stins prin puterea dreptăţii (Δίκη). Iată şi o explicaţie a lui Plutarch., De E apud Delphos 9 (389): „Timpul perioadelor în schimbările care se petrec nu este egal, ci timpul acelei perioade ce se numeşte exces (κόρος) este mai mare, iar al celeilalte, numită lipsă (χρησμοσύνη), mai mic". Cînd κόρος este opus cuvîntului λιμός, „foame", traducerea a reţinut sensul de „săturare", „saţietate".

[60] Practicile săvîrşite la misteriile legate de cultul phallos-ului.

[61] Adică universal.

[62] „Focul" (explicaţia Diels-Kranz). Eventual „Sufletul".

[63] „Ci doar sugerează", după traducerea A. Frenkian, *Héraclite d'Ephèse*, 1933, p. 21.

[64] βραβεύειν = „a arbitra".

[65] „Comun" (ξυνόν).

[66] Cîntăreţilor populari.

[67] Polydamas.

[68] *Iliada* VI, 488.

[69] Favorabile.

[70] Defavorabile.

[71] Cuvîntul βάρβαρος la origine avea doar înţelesul propriu de „străin". Apoi a căpătat şi sensul figurat de om inferior.

[72] Traducerea a urmat lecţiunea λέγειν καὶ ποιεῖν ἀλήθεα.

[73] τὸ φρονεῖν = „judecata", „gîndirea"; se subînţelege „dreaptă", căci despre o astfel de judecată fusese vorba în fr. 112 şi în altele.

[74] Joc de cuvinte între ξὺν νόῳ = „în mod raţional" şi ξυνῷ = „comun".

[75] „Fără să se epuizeze vreodată", traduce J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. cit., p. 156.

[76] Lecţiunea preferată: αὔη. Cf. Plutarch., *Romulus* 28.

[77] δαίμων, în sens de „diriguitor" al spiritului uman *(spiritus rector)*.

[78] Cuvînt folosit de Heraclit.

[79] Un sens mai vechi al termenului κόσμος este cel de „ordine a lucrurilor".

[80] „De lucruri vechi", „inutile".

[81] Vezi nota 36.

[82] Ioannes Tzetzes, gramatic şi poet bizantin din sec. XII e.n. Renumit pentru Comentariile pe care le-a scris la *Iliada*.

ANTISTHENES HERACLITICUL

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Personajul nu ne e cunoscut. După părerea lui A. Frenkian, (Diog. Laërt., *Despre viețile și doctr. filos.*, n. 62, p. 638) ar putea fi unul și același cu Antisthenes din Efes.

1. DIOG. LAËRT. VI, 19. Afară de cel socratic, au mai fost alți trei Antisthenes: heracliticul, un altul, din Efes, al treilea, din Rhodos, istoricul [FHG II, 174 și urm.].

2. *Alți heraclitici:* PSEUDO-ARISTOTEL, *Problem.* 23, 30, 934 b 32. Unii dintre adepții lui Heraclit susțin că din apa potabilă care s-a uscat și s-a întărit au apărut pietrele și pămîntul, din apa mării s-a înălțat, sub formă de exhalație, soarele.

3. PLATON, *Theait.* 179 D. Susținătorii doctrinei lui Heraclit proclamă sus și tare, cu deosebită insistență această doctrină [*scilicet:* senzația și știința sînt unul și același lucru].

CRATYLOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Filosoful trece drept un discipol al lui Heraclit, dar șederea sa la Atena l-a îndreptat spre cercurile sofistice. Afară de faptul că a trăit la sfîrșitul sec. al V-lea și începutul celui de-al IV-lea î.e.n., la Atena, nu se cunosc amănunte biografice. Platon, în dialogul intitulat *Cratylos*, nu face nici cea mai mică referire la viața și activitatea aceluia ce a fost unul din maeștrii săi. Admițînd teza lui Heraclit că totul este în mișcare neîntreruptă și mergînd mai departe încă, Cratylos ajunsese să susțină că nimic nu se poate afirma despre nimic. S-a ocupat și cu probleme de origine a limbajului, reluate și discutate de Platon în dialogul inspirat din asemenea discuții, curente în cercurile sofistice ale timpului.

1. PLATON, *Cratylos* 429 D. *Socrate* — Să fie oare minciună afirmația că absolut nimic nu există? pentru tine are oare vreun sens cele ce se spun în această privință? *Cratylos* — Dar cum s-ar putea, o Socrate, ca cineva spunînd așa ceva să susțină că existentul nu există? Sau nu cumva tocmai aceasta înseamnă să spui minciuni, a susține că existentul nu există? *Socrate* — Problema este prea subtilă, prietene, și în ce mă privește și pentru vîrsta mea. Totuși, spune-mi te rog doar atît: faptul de a vorbi, nu ai impresia că este o minciună[1], o simplă modalitate de a-ți da părerea? *Cratylos:* — Nu am această impresie. *Socrate* — Nici atunci cînd vorbești, nici cînd te adresezi cuiva? Să zicem, de pildă, că cineva, întîmpinîndu-te ca oaspete, te-ar lua de mînă și ar zice: „Bun venit, străine atenian, Hermogenes, fiul lui Smikrines!" acesta — dacă ar spune aceste cuvinte — sau dacă le-ar da expresie sau le-ar rosti, sau s-ar adresa astfel, nu către tine oare s-ar adresa, ci către acel Hermogenes? Sau către nimeni? *Cratylos* — După cîte cred, o Socrate, acest om fără doar și poate în acest fel a grăit. 440 D. *Socrate,* către Cratylos: „ești încă tînăr și ești în floarea vîrstei".

2. ARISTOTEL, *Rhetor.* III, 16, 1417 b 1. Așa cum a opinat Eschines, discipolul lui Socrate, despre Cratylos, și anume că fluieră tare și dă din mîini. Lucruri credibile, pentru că acestea devin semnale [a celor] pe care ei le știu și a celor pe care nu le știu[2].

3. — *Metaph.* I, 6, 987 a 29. După această filosofie [presocratică] despre care s-a vorbit, a apărut doctrina lui Platon, care urmează multe din învăţăturile acestora [ale pythagoreilor], avînd însă şi trăsături specifice, aparte de filosofia italicilor. Platon, încă de tînăr, devenise mai întîi adeptul doctrinei lui Cratylos şi a lui Heraclit, a cărei esenţă era că toate cele perceptibile curg veşnic şi că nu există o ştiinţă a realităţii obiectuale. Aceste principii le-a postulat şi mai tîrziu. DIOG. LAËRT. III, 6. De aici înainte, pe cît se spune, ajuns la vîrsta de 20 de ani, [Platon] i-a audiat pe Socrate. După plecarea acestuia, s-a alăturat filosofilor Cratylos, care era heraclitic, şi lui Hermogenes, adept al lui Parmenides.

4. — *Metaph.* IV, 5, 1010 a 7. Apoi, luînd în considerare întreagă această natură care se mişcă, împotriva doctrinei că nimic nu este adevărat din ceea ce se schimbă — bazată pe principiul că absolut nicăieri ceea ce se schimbă nu poate exprima adevărul — pornind deci de la această ipoteză, a înflorit la maximum opinia celor ce declarau sau pretindeau că sînt adepţii lui Heraclit, opinie împărtăşită şi de Cratylos. Acesta, pînă la urmă, credea că nimic nu mai trebuie spus şi că era de ajuns dacă mişca un deget. Îl critica însă pe Heraclit, care spusese că nu este cu putinţă să te scufunzi de două ori în aceeaşi apă. Părerea lui era că nu-i cu putinţă să te scufunzi nici măcar o dată.

5. PLATON, *Cratylos* 383 A. Cratylos spune: — O Socrate, justeţea atribuirii unui nume fiecărui lucru din realitatea obiectuală este de la natură[3] şi nu acesta este numele pe care unii au înţeles să-l atribuie convenţional[4], emiţînd sunete parţiale ale propriei lor voci.

Justeţea atribuirii unor nume de la natură s-a evidenţiat ca fiind una şi aceeaşi şi la greci şi la vorbitorii de alte limbi.

NOTE

[1] În sensul că *prin* vorbire exista posibilitatea să nu exprimi adevărul (deliberat sau involuntar, datorită „convenției" care falsifică realitățile).

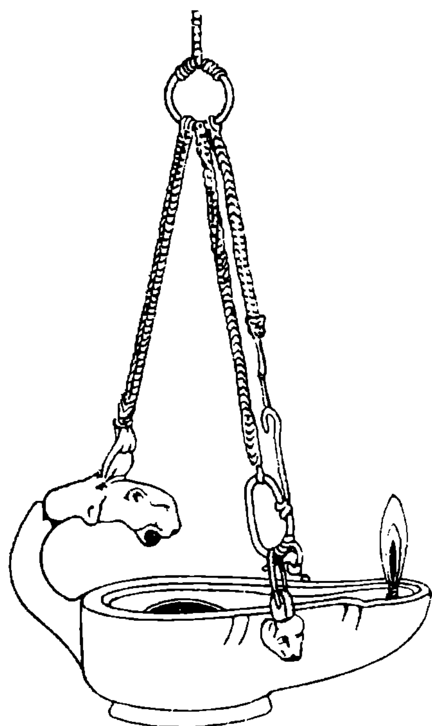
[2] Cratylos încerca să demonstreze că vorbirea este inutilă în procesul comunicării și că noțiunile pot tot atît de bine fi exprimate prin semne convenționale.

[3] În gr. φύσει.

[4] În gr. νόμῳ. Teoria lingvistică prezentată de Platon în *Cratylos* privește numai numele, omițînd celelalte categorii morfologice.

SECŢIUNEA A VI-A

PRELUDII ALE ŞTIINŢELOR



CUPRINS

HEKATAIOS DIN MILET

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Dintre precursorii istoriografiei greceşti, pe care tradiţia îi denumeşte logografi, figura cea mai marcantă rămîne Hekataios, descendent al unei ilustre familii din Milet. A trăit la sfîrşitul sec. al VI-lea şi începutul sec. al V-lea î.e.n., pe vremea marii confruntări dintre perşi şi greci, remarcîndu-se printr-o viziune politică realistă.

A scris *Genealogii* (în 4 cărţi), lucrare cu caracter istoriografic, cum şi *Călătoria în jurul pămîntului* (Περίοδος γῆς), lucrarea sa cea mai de seamă, bine apreciată în antichitate, concepută în două cărţi: *Europa* şi *Asia* (această carte includea şi ştiri despre Africa). Nu ne-au mai rămas din opera lui Hekataios decît fragmente. *Călătoria* ... este o descriere a lumii locuite (οἰκουμένη), însoţită de o hartă geografică, a doua existentă pe acea vreme în Grecia, după cea a lui Anaximandros. Rezultat al cercetărilor personale, întreprinse în numeroasele sale călătorii, incluzînd şi informaţii culese din diverse surse, această lucrare reprezintă o îmbinare de observaţii şi de tradiţii legendare.

HEKATAIOS DIN MILET

Fr. 1*

332. DEMETRIOS, *De elocutione* I, 2. Este, desigur, preferabil ca un singur membru să conțină o idee, așa cum procedează Hekataios la începutul istoriei sale: „Hekataios din Milet astfel povestește". Cf. *idem* 12 Hekataios din Milet istorisește cele ce urmează: „scriu acestea în măsura în care îmi par adevărate; căci, după cum socotesc, povestirile grecilor sînt multe și ridicole".

Fr. 2

349. ARRIANOS, *Expeditio Alexandri* II, 16. Hekataios logograful este de părere că Geryon[1], la care argeianul Herakles plecase, din porunca lui Eurystheus[2], să-i răpească boii și să-i îndrepte spre Mycene, nu are nici o legătură cu țara iberilor[3], iar Herakles nu s-a dus pe nici o insulă cu numele Erytheia[4], aflată dincolo de Ocean[5]; el afirmă că Geryon a fost regele Ambraciei[6] și al Amphilochiei[7] și că acesta ar fi ținutul din care Herakles a luat boii, ispravă deloc lipsită de merite.

Fr. 3

346. GENEALOGII I Unii greci au afirmat [în lucrările lor] că Herakles pe aici[8] l-ar fi scos pe cîinele lui Hades[9]; totuși, nici o cale subterană nu trece prin acea peșteră

* Fragmentele sînt preluate din FHG (Müller).

și nu este de crezut că ar putea exista o locuință subpămînteană a zeilor, în care să se adune sufletele. Hekataios milesianul, însă, a găsit o explicație verosimilă, anume că sub Tainaron[10] ar fi avut sălaș un șarpe înfricoșător numit cîinele lui Hades, pentru că cel care-l ataca, mușcîndu-l, trebuia, din cauza veninului, să moară pe loc. [Tot el spune] că pe acest șarpe Herakles l-a dus la Eurystheus.

Fr. 4

380. DIOG. LAËRT. I, 6. Hekataios spune că, după părerea magilor[11], și zeii se nasc.

Fr. 5

373. SCHOLII LA PINDAR, *Olimpica* III, 28. Pherenikos afirmă că hyperboreenii[12] se trag din neamul Titanilor, dar Hekataios altfel povestește.

Fr. 6

SCHOLII LA APOLLONIOS DIN RHODOS II, 675. Hekataios spune că poporul hyperboreean a existat pînă în timpurile sale; el a scris o carte intitulată *Despre hyperboreeni*.

Fr. 7

SCHOLII LA ILIADA, *Ad Iliadem* III, 6, p. 372. Pygmeii[13]. — Există, așadar, un popor de oameni mici de stat, pricepuți la agricultură, care locuiesc în regiunea de sus a pămîntului egiptean, în vecinătatea Oceanului; se povestește despre ei că s-ar război cu cocorii, care le distrug semănăturile, provocînd foamete în ținut. Hekataios spune

însă că pygmeii, repezindu-se înainte ca berbecii, îi resping pe cocori, iar aceştia, dispreţuindu-le statura, îi atacă.

Fr. 8

266. EUSTATHIUS, *ibidem.* Pygmeii. — Se povesteşte că îşi pun în faţă coarne, asemeni berbecilor, şi, cum spune Hekataios, fac zarvă cu obiecte zornăitoare, alungînd astfel cocorii duşmani, la nimereală, fără să le ia în seamă statura. Le merge vestea că sînt agricultori pricepuţi. Cît despre faptul că ar secera spicele de grîu cu securea, deşi evident ridicol şi neverosimil, se povesteşte totuşi.

Fr. 9

HERODOT IV, 36. Îmi vine să rîd văzînd pe mulţi cum descriu, fără nici o judecată, ocolul pămîntului; aceştia desenează Oceanul curgînd în jurul pămîntului, care este circular ca un taler, şi fac Asia la fel cu Europa.

Fr. 10

278. DIODORUS I, 37. Despre creşterea şi despre izvoarele Nilului şi, în sfîrşit, despre vărsarea acestuia în mare, ca şi despre alte deosebiri faţă de celelalte fluvii, el fiind şi cel mai mare de pe întreg pămîntul, unii scriitori n-au îndrăznit să spună absolut nimic, deşi obişnuiau să peroreze în legătură cu orice torent; alţii au căutat o dezlegare a problemei, dar s-au îndepărtat mult de adevăr. Astfel, Hellanicos[14] şi Cadmos[15], chiar şi Hekataios şi, la fel ca ei, toţi cei din vechime, au înclinat spre explicaţii fabuloase. ... De aceea, preoţii egipteni afirmă că Nilul izvorăşte din Ocean, care înconjoară pămîntul, fără ca spusele lor să aibă vreun temei.

Fr. 11

295. HERODOT II, 15. Dacă am vrea, privitor la Egipt, să urmăm părerile ionienilor[16], care afirmă că numai Delta poate fi considerată Egipt ... iar despre celelalte părți ale Egiptului spun că unele aparțin Lybiei, altele — Arabiei, am demonstra, luînd drept bună această părere, că la început țara egiptenilor nici n-a existat.

Fr. 12

296. HERODOT II, 16. Dacă informațiile mele în legătură cu acestea sînt corecte, atunci părerea ionienilor despre Egipt este greșită; și chiar dacă am admite că părerea lor este corectă, aș arăta că grecii și ionienii înșiși[17] sînt niște neștiutori, cînd afirmă că întreg pămîntul este alcătuit din trei părți: Europa, Asia și Lybia, fără să pună la socoteală — ca o a patra parte — Delta Egiptului, din moment ce aceasta nu se află nici în Asia, nici în Lybia; după cele ce spun ei, nu Nilul este cel care desparte Asia de Lybia, deoarece, în apropiere de vărsare, Delta îl desface în brațe, astfel încît ea s-ar afla la mijloc, între Asia și Lybia.

Fr. 13

160. PLINIUS, *Naturalis historia* IV, 13, 27. Oceanul de Nord; începînd de la rîul Paropamisus, acolo unde scaldă Sciția, Hekataios îl numește Amalchius[18], nume care în limba acelui popor înseamnă „înghețat".

NOTE

[1] Geryon era, în mitologia greacă, un monstru cu trei trupuri și trei capete, posesor a nenumărate turme de boi.

[2] Rege legendar al Mycenei, în slujba căruia se afla Herakles. Potrivit poruncii oracolului, Eurystheus, temîndu-se de erou și dorind să-l piardă, îl supune la tot felul de încercări, una dintre ele fiind cea a răpirii boilor lui Geryon.

[3] Iberia era numele dat de către greci Spaniei.

[4] Insulă situată la hotarul vestic al lumii cunoscute de greci, Erytheia era considerată, conform tradiției legendare, reședința lui Geryon, afirmație pusă la îndoială de Hekataios, după cum reiese din acest fragment.

[5] În original ἡ μεγάλη θάλασσα (marea cea mare).

[6,7] Orașe în Acarnania.

[8] Adică, prin templul aflat deasupra promontoriului Tainaron și care avea forma unei peșteri.

[9] Cerberul.

[10] Promontoriu in sudul Peloponesului.

[11] Denumirea de μάγοι era dată de către greci preoților persani, care, în afara atribuțiilor specifice, se ocupau și cu astrologia, interpretarea viselor și practicau magia.

[12] Popor legendar, despre care grecii credeau că locuiește în ținuturile nordice ale Asiei și Europei, dincolo de limitele geografice cunoscute pînă atunci. Amintiți în numeroase mituri, erau strîns legați de cultul lui Apollon. Herodot descrie mormîntul de la Delphi al fecioarelor hyperboreene (IV, 35) ; Pindar îi consideră un popor de fericiți, trăind într-o

veşnică sărbătoare, într-o ţară in care soarele nu apune niciodată (vezi *Pyth.* X, 29–44).

[13] Despre piticii din Africa ecuatorială există numeroase menţiuni in literatura greacă; se pare că tradiţia referitoare la ei datează dinaintea epocii homerice; reprezentarea lor a constituit un motiv frecvent in arta plastică, mai ales în perioada elenistică. Deşi unii dintre eruditii Renaşterii au văzut în pygmei o ficţiune poetică, faptul că exploratorii moderni au descoperit numeroase triburi de pitici in regiunile semnalate de scriitorii Greciei antice pledează în favoarea afirmaţiilor acestora. (Vezi şi Homer, *Il.* III, 3–7).

[14] Logograf, contemporan cu Herodot (sec. V î.e.n.). Hellanicos a scris peste 30 de lucrări, dintre care cea mai cunoscută, *Atthida*, a fost folosită şi de Tucidide.

[15] Cadmos din Milet, unul dintre primii logografi ionieni (sec. VI î.e.n.), a scris *Întemeieri* (κτίσεις) ale cetăţilor ionice.

[16] Referindu-se la ionieni, Herodot îl vizează, ca de obicei, pe Hekataios, care afirmase cele de mai sus.

[17] Ca şi în fragmentul anterior, criticîndu-i pe ionieni, Herodot se referă la Hekataios, a cărui teză referitoare la Egipt o găseşte absurdă.

[18] *Amalchius Oceanus* este denumirea antică a unei părţi a Mării Baltice.

PSEUDO-HESIOD, KLEOSTRATOS, PHOKOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Observarea fenomenelor cereşti constituie în secolul VI î.e.n. o preocupare în care se conturează prefigurări ale viitoarei ştiinţe astronomice. Spiritul pur fizical care predomină la milesieni este însoţit de un altul, care îmbină inextricabil observaţia şi fantezia. Cele trei nume mai jos consemnate aparţin acestei din urmă categorii. Nu cunoaştem numele autentic al acestui „Hesiod" din sec. VI î.e.n., evident altul decît binecunoscutul poet. Celelalte două nume nu impun asemenea rezerve.

PSEUDO-HESIOD

1. [177 Rzach] ATHENAIOS XI, 491 C—D [din Asklepiades din Myrleia]. Şi cel care a alcătuit *Astronomia*, atribuită lui Hesiod[1], susţine că aceste Peleiade sînt veşnice:
Cele pe care muritorii le numesc Peleiade

5. *Schol. la* ARATOS, 172 (2—4, *ibidem* 254, Hesiod, în cartea sa *Despre aştri*). Căci Hesiod spune despre ele [despre Hyade]:

Nimfe, ca nişte Graţii.
Phaisyle, Koronis[2] şi frumos încununata Kleeia
Fermecătoarea Phaio şi Eudora, cu lungu-i peplos
Toate la oamenii de pe pămînt Hyade se cheamă.

6. ERATOSTHENES, *Catast.* 1. Despre Ursa Mare, Hesiod spune că aceasta, fiica lui Lykaon, locuia în Arcadia. Ea

a fost aleasă, împreună cu zeița Artemis, să urmărească fiarele în munți. Dar sedusă de Zeus, s-a ascuns de zeiță. Regăsind-o mai tîrziu ... zeița, mîniată, a prefăcut-o într-un animal sălbatic și astfel a dat naștere unui urs, care a devenit așa-numita „Ursă"[3].

7. DIODOR IV, 85, 4 [Strîmtoarea din Messina]. Unii autori povestesc că după cutremure puternice, limba pămîntului care lega insula de continent s-a prăbușit și s-a format trecătoarea, marea despărțind astfel continentul de insulă. Poetul Hesiod spune tocmai dimpotrivă, și anume că prin creșterea apelor mării, Orion a înălțat promontoriul de lîngă Peloris[4], unde a amenajat spațiul sacru consacrat templului lui Poseidon, cinstit de băștinași în chip deosebit. După ce a săvîrșit acestea, a plecat în Eubeea unde s-a stabilit. Spre gloria lui este rînduit printre stelele cerului și astfel a dobîndit o amintire nepieritoare.

NOTE

[1] Nimic mai puțin sigur decît paternitatea acestor *Astronomii* sau *Astrologii* din antichitatea greacă îndepărtată.

[2] Acestei nimfe, iubită de Poseidonios, Hesiod i-a închinat un poem epic, inserat în *Catalogul femeilor*.

[3] Arkas, „fiul Ursei". după legendă este fiul lui Zeus și al nimfei Kallisto. Nimfa era fiica regelui arcadian Lykaon, preschimbată la rîndul ei în ursoaică de zeița Artemis, față de care își încălcase jurămîntul de fidelitate.

[4] Limbă de pămînt la capul Peloris, în nord-estul Siciliei.

KLEOSTRATOS

A) VIAȚA ȘI SCRIERILE

1. TEOFRAST, *De signis* 4. Așa se face că, în unele locuri, s-au ivit și astronomi de valoare, ca de pildă Matriketas din Lepetymnos[1], care a trăit în Methymna, și Kleostratos

din Ida[2], care a trăit în Tenedos, precum şi atenianul Phaeinos[3], originar de pe Lycabettos; acesta cunoştea solstiţiile iar discipolul său, Meton, care îl audiase, a fixat anul ce lipsea de la perioada astronomică de 20 de ani.

3. ARATOS V, 2, 5, p. 324, 10. Maass. Printre mulţi alţii care au compus *Phainomena (Despre fenomene)* se numără şi Kleostratos şi Smynthes[4] şi Alexandros Etolianul[5] şi mulţi alţii.

B) ASTROLOGIA

1. *Schol.* la EURIPIDE, *Rhesos* 528. Parmeniskos[6] spune că se numesc „primele semne" cele dintîi părţi din [constelaţia] Scorpionului, deoarece aşa erau numite acestea de către cei vechi. Kleostratos din Tenedos, care a fost un vechi astrolog, a spus aşa: cînd se iveşte cea de-a treia zi peste cele optzeci ⟨apare strălucitor Arktophylax⟩[7] şi atunci primele stele ale constelaţiei Scorpionului cad în mare, odată cu răsăritul Aurorei.

4. CENSORINUS 18, 5. În mod obişnuit se crede că această perioadă de opt ani a fost instituită de către Eudoxos din Cnidos[8], dar alţii susţin că ea ar fi fost creată pentru prima oară de către Kleostratos din Tenedos iar după acesta ... Harpalus, Nauteles, Menestratus[9] şi alţii.

NOTE

[1] Matriketas din Lepetymnos, localitate in partea nordică a insulei Lesbos, în apropiere de Methymna.

[2] Vezi nota introductivă.

[3] Phaeinos din Lycabettos, in Attica. Astronom şi poet erudit. Nu se ştie exact cînd a trăit (sec. VI ?).

[4] Smynthes, poet didactic, preocupat de studiul naturii. Nu se cunosc date biografice.

[5] Alexandros din Etolia, poet erudit și gramatic (sec. III î.e.n.). Este unul din fondatorii elegiei alexandrine, probabil discipol al lui Philetas din Cos. I se atribuie cîteva poeme epico-didactice, printre care *Fenomenele* și *Pescarul*, precum și două culegeri de elegii intitulate *Apollon* și *Muzele*.

[6] Parmeniskos sau Parmiskos, originar din Metapont. Gramatic și filosof menționat în Catalogul pythagoreicilor întocmit de Iamblichos, *Vita Pythagorae* 267. Vezi p. 152.

[7] „Paznicul" Ursei, constelație formată din mai multe stele cuprinzînd și pe Arkturos. Cuvîntul, după părerea lui H. Diels, a fost introdus în acest text de un scholiast anterior lui Aratos, în scop didactic.

[8] Eudoxos din Cnidos (c. 408—355 î.e.n.), matematician, astronom, geograf. Discipol al lui Archytas.

[9] Constructori și observatori ai naturii din sec. V î.e.n. Harpalus a fost identificat cu constructorul podului de vase de peste Hellespont (481—480 î.e.n.); Nauteles este autorul unei lucrări intitulată *Octaerida*.

PHOKOS

Astrologia Nautică, a lui Phokos din Samos. Cf. Thales, 11, A, 1, B, 1.

ALKMAION

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Alkmaion, medic și naturalist (*physiologos*) ocupă un loc aparte printre cugetătorii din ambianța lui Pythagoras. Desigur, a venit în contact cu vechiul pythagorism și a preluat nucleul filosofiei sale din fondul de principii teoretice definite de Pythagoras și primii săi colaboratori. Pentru datare, vezi fr. 3 (sau fr. 23 Pythag.). Oricum, dezvoltarea unor idei ale sale se potrivește cu înflorirea școlii de medicină de la Crotona (vezi și Demokedes, cu referințele din Herodot III, 129). Ne aflăm în ultimul deceniu al secolului VI și apoi de-a lungul primelor decenii ale veacului V î.e.n., în epoca premergătoare hippocratismului, asupra căruia se va exercita influența școlii de medicină din sudul Italiei.

Autor, probabil, al unui tratat *Despre natură.*

ALKMAION

A) VIAȚA ȘI DOCTRINA

1. DIOG. LAËRT. VIII, 83.

I. Alkmaion din Crotona: a fost și acesta un discipol al lui Pythagoras[1]. În scrieri se ocupă mai ales de problemele medicale, dar uneori vorbește și despre natură, ⟨cum ar fi atunci cînd spune⟩: „Două cîte două sînt cele mai multe lucruri omenești" [vezi A 3, p. 394]. Se pare c-ar fi alcătuit cel dintîi un tratat despre natură [*physikos logos*][2], precum ne informează Favorinus în ale sale *Istorii felurite* [FHG 581, fr. 25]. Susține că luna și în general ⟨toate corpurile deasupra ei⟩ au o natură veșnică. II. Era fiul lui Peirithoos[3], cum ne spune singur, la începutul cărții sale: „A l k m a i o n ..." [vezi mai departe fr. B 1] ... mai afirmă că sufletul este nemuritor și că se află în continuă mișcare[4], întocmai ca soarele.

2. CLEM., *Stromat.* I, 78 (II, 51, 1 St.).

Așadar Alkmaion, fiul lui Perithos[5], din Crotona, a compus cel dintîi un tratat despre natură.

GALEN., *De elem. sec. Hipp.* I, 9 (I, 487, K, 54, 18 Helm.). Cele mai multe opere ale autorilor din vechime poartă înscris titlul „Despre natură" — cum sînt cele compuse de Melissos, Parmenides, Empedocles, Alkmaion, Gorgias, Prodicos[6] și toți ceilalți.

ISIDORUS, *Orig.* I, 39 (I, XL Lindsay)

1. Poeții au dat numele de „fabule" de la verbul „f ā r i" [*a vorbi*] unor izvodiri ale minții lor, deoarece nu sînt acestea lucruri ce s-ar fi petrecut aidoma, ci doar închipuite

cu vorba[7]. În aşa fel au fost ele plăsmuite, încît dintr-un dialog al animalelor necuvîntătoare să recunoaştem o anumită întruchipare [*imago*] a vieţii omeneşti. Şi după tradiţie ar fi născocit cel dintîi aceste fabule A l k i m o n [*sic*!] crotoniatul[8], iar acum se numesc „esopice". fiindcă omul acela se arătase cel mai priceput fabulist la frigieni.

3. ARISTOTEL, *Metaph.* I (A) 5, 986 a 22

[Vezi a doua parte din Pythagoras — *Elemente ale doctrinei anonime*, fr. 23, p. 25].

Alţii apoi, care fac parte din aceeaşi şcoală, spun că există zece principii, orînduite în serii după înrudirea lor: finitul şi infinitul, nepereche şi pereche, unul şi pluralitatea, dreapta şi stînga, masculin şi feminin, repaos şi mişcare, plan [drept] şi curb, lumină şi întuneric, bun şi rău, pătrat şi oblong [dreptunghiul *heteromekes*]. Acest fel de a orîndui principiile l-a conceput pare-se şi A l k m a i o n din Crotona, fie că-l împrumutase de la gînditorii aceia, fie că şi-au însuşit ei concepţia lui[9]. Oricum, vremea lui Alkmaion se potriveşte cu anii bătrîneţii lui Pythagoras[10], iar doctrina şi-a formulat-o la fel ca şi discipolii maestrului. Într-adevăr, el afirmă că majoritatea fenomenelor omeneşti ni se înfăţişează cîte două[11], dar nu se referă la contrarii precis determinate, cum sînt cele definite de pythagorei, ci enumeră opoziţii la întîmplare[12], cum ar fi de pildă: Alb — Negru, Dulce — Amar, Bun — Rău, Mic — Mare. Ce-i drept, el aruncă de asemenea alte sugestii neprecizate despre celelalte contrarii; în vreme ce pythagoreii au arătat în mod lămurit cîte şi de ce fel sînt aceste contrarii. (986 b) Aşadar, putem lua din ambele doctrine ale acestora numai atîta: că opoziţiile sînt principii ale lucrurilor existente.

[Cf. menţiunea unei scrieri aristotelice (pierdute), *Contra teoriilor lui Alkmaion* I, la Diog. Laërt. V, 25].

ISOCR. 15, 268. În lucrările ⟨rămase de la ei⟩ unul dintre înţelepţii din vechime a spus că mulţimea lucrurilor existente este nedeterminată, iar Empedocles a susţinut că sînt patru ⟨elemente⟩ şi între acestea ⟨lucrează în mod hotărîtor⟩ *Neikos* şi *Philia*[13]; pentru Ion nu sînt mai mult de trei principii[14], pentru Alkmeon[15] numai două.

SCHOL. BASIL., ed. Pasquali, nr. 3 [„Gött. Nachr.", 1910, 196] Alkmaion — opozițiile [Pseudoclem. *Recogn.* VIII, 15 (D. 250)]

4. AËT. II, 16, 2.3 (D. 345).

Unîi dintre învățații matematicieni spun că planetele se mișcă de la apus spre răsărit, urmînd o direcție opusă ⟨traiectoriei⟩ stelelor fixe[16]. Cu această concepție este de acord și Alkmaion. — II, 22, 4 (D. 352) Susține Alkmaion că soarele este plat. 29, 3 (D. 359) Alkmaion, Heraclit [cf. fr. 22 A 12] și Antiphon susțin că eclipsele de lună se întîmplă din cauza înclinării astrului[17] și de pe urma cavităților lunare.

5. TEOFR., *De sensu* 25 (D. 506).

Printre cei care socot să senzația nu se produce prin ⟨acțiunea unui element⟩ de aceeași natură, Alkmaion definește mai întii diferența care îl separă pe om de alte viețuitoare. Omul, după cum spune el, se deosebește de celelalte ființe vii fiindcă numai el înțelege, pe cîtă vreme viețuitoarele celelalte simt, dar nu înțeleg [cf. fr. B 1 a], întrucît ⟨potrivit acestei doctrine⟩ *a cugeta* și *a percepe cu simțurile*[18], sînt lucruri diferite și nu înseamnă același lucru, cum se afirmă la Empedocles[19]. Apoi tratează problemele referitoare la fiecare senzație. Spune că noi auzim cu urechile fiindcă există în ele un vid[20]; tocmai acesta răsună (și glasul este produs de o cavitate); aerul anume propagă rezonanța glasului. Mirosim cu nasul odată cu respirația, suflul de aer fiind aspirat spre creier. Iar diferitele gusturi le distingem cu limba; căci ea fiind umedă și moale topește alimentele prin căldura ei[21], le primește astfel și apoi le distribuie în toate părțile deoarece se îndoaie ușor[22] și este permeabilă cu frăgezime. (26) Vederea străbate ochii, lumina trecînd printr-un înveliș [umoral] de apă, situat de jur împrejurul ⟨globului ocular⟩[23]. Este limpede că ochiul are foc în alcătuirea sa; aceasta se cunoaște de pe urma faptului că scînteiază ⟨sub pleoape⟩[24] odată ce a fost lovit. Viziunea se produce prin mijlocirea părții strălucitoare și transparente, cînd se reflectă imaginea; și cu cît este mai pur ⟨acest cristalin⟩[25], cu atît mai

clar ⟨se formează imaginile⟩. Toate simţurile se află într-o corelaţie[26] de un anumit fel cu creierul. Din această cauză se produce o vătămare a simţurilor, dacă se deplasează creierul şi astfel îşi schimbă poziţia[27]. Căci acolo ajung porii[28], prin care se transmit senzaţiile. Cu privire la simţul tactil, Alkmaion nu s-a rostit în nici un fel, nearătînd cum se produce sau prin ce ⟨organ⟩. Aşadar numai pînă aici merg definiţiile pe care le-a dat.

6. AËT. IV, 16, 2 (D. 406) După ⟨învăţătura lui⟩ Alkmaion, noi auzim datorită golului[29] care se află înăuntrul urechii: căci acesta este rezonatorul, în urma pătrunderii unui suflu de aer, deoarece toate cavităţile răsună.

7. ARIST., *Hist. anim.* A, 11, 492 a 13.
Urechea, acea parte a capului cu care animalul aude nu are răsuflare[30]. Şi Alkmaion nu spune adevărul cînd susţine că ⟨dintre animale⟩ caprele respiră prin urechi.

8. AËT. IV, 17, 1 (D. 407) Alkmaion spune că principiul călăuzitor[31] al făpturii omeneşti se află în creier; cu acesta noi ajungem să mirosim, deoarece trage mirosurile spre el odată cu inspiraţiile de aer.

9. —. IV, 18, 1 (D. 407) Alkmaion zice că sucurile diferitelor senzaţii gustative le distingem datorită umidităţii şi a temperaturii călduţe[32], care sînt specifice limbii şi în afară de asta se mai adaugă şi consistenţa ei moale.

10. —. IV, 13, 12 (D. 404) După Alkmaion ⟨vederea se produce⟩ în urma proprietăţii elementului străveziu [cristalinul][33] de a primi lumina.
CHALCID., *In Tim.* p. 279 Wrob.
Trebuie aşadar demonstrată natura ochiului, domeniu de care s-au ocupat mulţi alţi cercetători, dar printre ei Alkmaion din Crotona — cunoscător iscusit al ştiinţelor naturii[34] — care a cutezat cel dintîi să întreprindă o discuţie, Callisthenes[35], elev al lui Aristotel şi Herophilos[36] au făcut multe descoperiri strălucite, au stabilit anume că există două canale inguste[37], care pornesc din sediul creierului, unde este situată forţa supremă şi principiul sufletului[38], pentru a străbate pînă la cavităţile ochilor, transportînd

pe această cale conținutul lor: un suflu natural[39]. Acestea deci, după ce au pornit amîndouă dintr-o singură obirșie și din aceeași rădăcină, înaintează cîtva timp unite laolaltă în adîncimile din dreptul părții frontale ‹a capului›[40]. Apoi, separîndu-se ca un drum despicat în două brațe, ajung la cele două locașuri concave ale ochilor, de-a lungul cărora se delimitează în două direcții oblice[41] arcurile sprîncenelor Acolo, într-o protuberanță care se rotunjește, primind o umoare naturală, la adăpostul unor țesuturi[42], ele formează două globuri naturale, apărate de cuvertura pleoapelor — de aceea tocmai se numesc „globuri" [oculare]. Desigur, faptul că cele două canale purtătoare de lumină[43] pornesc dintr-un singur sediu este demonstrat în primul rînd pe calea disecției[44]. Dar același fenomen poate fi înțeles și de pe urma faptului că se mișcă împreună ambii ochi și nu poate să se miște unul fără celălalt. Au mai observat de asemenea că învelișul ochiului este alcătuit din patru membrane sau tunici de grosime diferită[45]. Iar dacă cineva ar voi să determine mai departe diferențele dintre acestea și proprietățile fiecăreia și-ar asuma o muncă mai grea decît expunerea noastră, care și-a propus deocamdată să cuprindă materia observațiilor făcute de înaintași.

Cf. HIPPOCR., *De loc. in hom.* 2(VI, 2784 L), *De carn.* 17 (VIII, 606 L.):

Multe sînt aceste membrane ‹stratificate› dinaintea organului vederii, transparente cum este și acesta însuși; căci anume prin această transparență reflectă[46] lumina și strălucirea obiectelor. Deci se vede prin mijlocirea unei asemenea suprafețe reflectante.

ARIST., *De gen. anim.* B 6, 744 a 8

Din umezeala care învăluie creierul se alege deoparte secreția cea mai pură[47], ‹circulînd› prin pori [48], care se vădește că-și duc traiectul de la ochi pînă la meningele[49] ce înfășoară creierul.

12. ARIST., *De anima* A 2, 405 a 29.

O doctrină similară cu cea formulată de aceștia [Thales, Diogenes, Heraclit]în privința sufletului pare să fi avut și Alkmaion, întrucît el spune că acesta este nemuritor

deoarece se aseamănă cu cele fără de moarte ; iar cu această nemurire se află înzestrat în urma faptului că se mişcă. Or şi cele divine se mişcă toate fără încetare, mereu[50] : luna, soarele, stelele şi cerul întreg.

CICERO, *De nat. deor.* I, 11, 27.
Alkmaion din Crotona, care se apucă să atribuie însuşirea divinităţii soarelui şi lunei şi apoi tuturor celorlalte stele, — nu numai sufletului —, nu şi-a dat seama că în felul acesta el atribuia nemurirea unor lucruri muritoare.

CLEMENT., *Protr.* 5, 66 (I, 50, 20 St.)
Căci Alkmaion din Crotona considera că astrele sînt zei, fiind ele însufleţite.

AËT. IV, 2, 2 (D. 386 — „Despre suflet").
Alkmaion considera sufletul o natură cu o mobilitate proprie, înzestrată cu principiul mişcării eterne[51] ; aşadar, din această pricină socoteşte că este nemuritor şi întru totul asemenea lucrurilor divine.

13. —. V, 3, 3 (D. 417).
⟨Pentru⟩ Alkmaion ⟨sperma[52] este⟩ o parte a creierului.
CENSORINUS 5, 2 şi urm.
Dar unii resping teoria [potrivit căreia sămînţa îşi trage secreţia din măduvă], aşa precum se întîmplă cu Anaxagoras [fr. A 107], Democrit [fr. A 141] şi Alkmaion din Crotona : (3) ei combat aceste ipoteze[53], arătînd că masculii dintr-o turmă după împerechere nu sînt istoviţi numai prin cheltuirea substanţei medulare, ci totodată pierd grăsime şi multă carne. Şi altă problemă este de asemenea controversată printre autori : dacă anume odrasla se naşte doar din sămînţa tatălui, aşa cum au scris Diogenes, Hippon şi stoicii[54] sau şi din a mamei, cum li s-a părut lui Anaxagoras şi Alkmaion, iar apoi lui Parmenides, Empedocles şi Epicur[55]. Dar despre conformaţia fătului Alkmaion recunoaşte că nu ştie nimic precis, considerînd că nimeni nu poate să distingă ce parte a copilului[56] se formează mai întîi.

AËT. V, 17, 3 (D. 427) Potrivit lui Alkmaion, capul, în care se află principiul călăuzitor [*hegemonikon*] se formează cel dintîi în pîntecul mamei.

14. CENSORINUS 6, 4. Alkmaion susține că sexul fătului[57] este determinat de acela dintre părinți a cărui sămînță a fost mai abundentă.

15. ARIST., *Hist. anim.* VII (H), 1, 581 a 12.
Masculul începe să poarte sămînță cu mult după ce a împlinit 14 ani; atunci de asemenea mijește un păr al pubertății[58], tot așa cum plantele — după spusa lui Alkmaion — mai înainte de a purta sămînța prind să înflorească.

SCHOL. PLAT., *Alcib.* I, p. 121 E.
Odată ce se împlinesc de două ori șapte ani, atunci, precum afirmă Aristotel, Zenon și Alkmaion pythagoreul, se manifestă și *logos-ul* dezvoltării[59] depline [*logos teleios*].

Comp. SOLON, fr. 19, 3 Diehl:
Iar cînd zeitatea va împlini un alt soroc de șapte ani
Atunci se-arată semnele pubertății[60] care prinde puteri.
[Cf. și Heraclit fr. A 18]

16. ARIST., *De gen. an.* III (Γ), 2, 752 b 22
Iar la animalele vivipare hrana pe care o numim „lapte" se formează în altă parte a trupului: în mamele. La păsări, dimpotrivă, natura produce un asemenea mijloc de hrană[61] în ouă. Dar în opoziție cu ceea ce susține Alkmaion din Crotona, nu albușul este „laptele", ci exact invers, gălbenușul. Căci tocmai aceasta este hrana puilor. Iar unii cred că este albușul, din cauza unei asemănări de culoare.

17. AËT. V, 16, 3 (D. 426) Potrivit lui Alkmaion embrionul își trage hrana prin tot corpul său[62], căci de fapt își ia din acesta elementele nutritive, absorbindu-le, ca și cum le-ar extrage dintr-un burete.

RUFUS, apud ORIBAS III, 156, CMG VI, 2, 2, 136
În intestinul pruncilor nou-născuți există excremente pe care trebuie să le elimine. Nu se întîmplă deci așa cum crede Alkmaion, care susține că în vreme ce se află în

uter fătul mînîncă prin trupul său; căci fenomenul acesta nu este posibil în nici un chip.

18. AËT. V, 24, 1 (D. 435) Zice Alkmaion din Crotona că somnul se ivește cînd se retrage sîngele în venele sanguine[63], iar trezirea coincide cu ⟨noua sa⟩ răspîndire ⟨prin vene⟩, moartea cu retragerea sa definitivă.

B) **FRAGMENTE**

DESPRE NATURĂ[64]

1. [1 Wachtler]. DIOG. LAËRT. VIII, 83. Alkmaion din Crotona, fiul lui Peirithoos a spus acestea lui Brotinos, Leon și Batyllos: despre cele nevăzute și despre cele muritoare [ale pămîntenilor] numai zeii au o cunoaștere sigură, nouă însă — ca unor oameni ce sîntem — ne-a fost dat numai să demonstrăm pe baza indiciilor[65] care se orînduiesc într-o anumită serie.

1 bis. DIOG. LAËRT. VIII, 83. Alkmaion ⟨...⟩ în scrieri se ocupă mai ales de problemele medicale, dar uneori vorbește despre natură, spunînd că: „*Două* sînt cele mai multe lucruri omenești" [Cf. textul doxografic integral în fr. A 1].

1 a [2]. TEOFR., *De sens.* 25. Omul se deosebește de celelalte viețuitoare fiindcă el singur înțelege, pe cîtă vreme celelalte *simt*[66], dar nu înțeleg.

2 [11]. [ARIST.], *Probl.* XVII, 3, 916 a 33. Oamenii, spune Alkmaion, din această cauză pier, fiindcă n-au putința să prindă laolaltă[67] *începutul* și *sfîrșitul* [*peras*].

3 [16]. AËT. V, 14, 1 (D. 424). După Alkmaion catîrii masculi ar fi sterpi din cauza subțirimii și a răcelii spermei, pe cîtă vreme femelele ⟨sînt astfel⟩ deoarece nu li se „cască" [*anachaskei*] uterul; acesta este tocmai termenul pe care-l folosește.

4 [22]. — V, 30, 1 (D. 442). Ceea ce menține starea de sănătate susține Alkmaion, este o egală repartizare

[*isonomia*][68] a forțelor, umiditate, uscăciune, răceală, căldură, amar, dulce și toate celelalte. Iar dacă predomină unul dintre acestea produce boala, fiindcă este ucigătoare predominanța unuia dintre opuși asupra celuilalt. Iar bolile atunci cînd izbucnesc[69] pot fi determinate, în ceea ce privește cauza lor și anume printr-un exces de cald sau de răceală; iar în privința *motivului ocazional*[70] ⟨se poate diagnostica⟩ un exces sau o lipsă de hrană[71]; cît privește locul ⟨există boli pentru care o dereglare s-a produs⟩ fie în sînge, fie în măduvă, fie la creier[72]. Se mai adaugă aici boli datorate cauzelor exterioare[73]: cum ar fi proprietăți ale apelor sau ale locurilor, efectele unor eforturi sau ale maltratării sau altele datorate unor cauzalități similare. Iar sănătatea, dimpotrivă, este un amestec bine proporționat[74] al calităților. [Comp. Hipp., *De prisc. med.* 14, I, 16,2 Kühlew.; Platon, *Symp.* 186 C—D].

5[23]. CLEM., *Stromat.* VI, 16 (II, 435, 9 Stähl.) Întrucît, ar fi spus cîndva Alkmaion din Crotona, „este mai ușor să te păzești[75] de un dușman decît de un prieten". Sofocle a scris în *Antigona* [v. 651—652] „ce plagă mai grea s-ar putea găsi decît un prieten rău?".

[1] Se utilizează în text formularea stereotipă din doxografii: „l-a ascultat pe Pythagoras" — deci i-a fost elev. Bineînțeles, avem de a face cu o indicație generică, neconfirmată de toate sursele.

[2] Referire la un tratat *Despre natură* (Περὶ φύσεως). Dar, așa cum precizează Maria Timpanaro Cardini, mai înainte de „fiziologul" nostru au existat înaintași în acest domeniu: Anaximandros, Anaximenes și Xenofan — iar pentru tratatele în proză Heraclit (vezi capitolele respective din acest volum), pentru a nu menționa decît aceste precedente certe. Poate că doxograful de la care a preluat Diogenes această informație se referea la faptul că Alkmaion s-a concentrat asupra domeniului care se va numi ulterior „fiziologie": cunoașterea funcțiilor specifice ale corpului omenesc, ale viețuitoarelor în general (deci un început de studiu enciclopedic, mai înainte de a se defini obiectul științelor naturale).

[3] De aici încolo se vede că Diogenes citează un *incipit* al operei filosofului care se prezintă singur, cu numele întreg, determinat prin raportarea la numele tatălui (ca un fel de patronimic sau nume de familie).

[4] Ideea se găsește în fr. A 12, explicitată mai clar prin raportarea la prestigiul eternității pe care-l au corpurile cerești — mai ales luna și soarele —, considerate a fi eterne. Apoi, în mod silogistic, mișcarea neîncetată devine un atribut al „nemuririi" lor de esență divină. Oricum, sufletul, considerat în general de pythagorei un element cu o structură infinitezimală, de o maximă mobilitate, are ceva din pîlpîirea unui foc veșnic sau — potrivit extrapolării de aici — poate fi conceput, din punct de vedere naturist, ca un *„perpetuum mobile"*, replica mai puțin palpabilă a unui astru (implicit cosubstanțial cu aceste „corpuri" cerești).

[5] Altă variantă a numelui tatălui său (anumite izvoare dau Πειρίθοος, altele Περίθους, sau Πέριθος.

[6] Pentru primii cugetători din această enumerare vezi capitolele în volumul nostru. Pentru sofiștii Prodicos și Gorgias, cf. Diels-Kranz, fragmentele 82 B 2 și 84 B 3.

[7] În text: *loquendo fictae*. Unii comentatori cred că s-a făcut o eroare în transmiterea unei liste de „inventatori". Lui Alkmaion i s-ar fi atribuit o „invenție" de tipul primului tratat de „științe ale naturii". Alții consideră însă că și tradiția potrivit căreia filosoful inventase un anumit tip de „fabulă" cultă poate reflecta o evoluție reală, simptomatică pentru cea mai veche specie de proză literară din cultura grecilor.

[8] Numele, păstrat sub o formă deformată, ne-ar îndemna să presupunem că se făcuse o confuzie cu un paronim. Mențiunea orașului de baștină dovedește totuși că avem de a face mai degrabă cu o greșală de copist.

[9] Din nou ezitare cu privire la contribuția exactă a lui Alkmaion. Se datorează poate faptului că n-a fost un elev direct al lui Pythagoras. Teoria unui echilibru al contrariilor putea fi dezvoltată paralel cu vechiul pythagorism și perfecționată ulterior, după ce înșiși adepții filosofului din Samos recunoscuseră aportul medicinei crotoniate.

[10] Indicație vagă. Provine dintr-un text lacunar, completat în mod ipotetic. Pentru problemele datării în general vezi fr. 23 din Pythagoras și notele de acolo. Alkmaion figurează în catalogul vechilor pythagorei al lui Iamblichos, *V.P.* 104 (Diels-Kranz 58 A), dar acolo formularea de același tip („un elev mai tînăr din vremea bătrîneții" maestrului) este însoțită de o serie de anacronisme, deoarece figurează printre contemporani Philolaos, Archytas, Leukippos.

[11] Textul spune: „multe din cele omenești *sînt două*" (s.ns.), adică o *dualitate* dialectică. Dar — așa cum se poate deduce din ansamblul mărturiilor și al fragmentelor — cuplurile de opoziții nu erau definite în funcție de generarea lor pythagorică din unitate.

[12] Se precizează ideea la care ne referim în nota precedentă. Spre deosebire de pythagoreii de obediență strictă, doctrina lui Alkmaion nu stabilește o ierarhie strictă de opoziții generate de cele zece principii înzestrate cu un corelat „negativ" (vezi fr. 23 din *Elemente ale vechiului pythagorism* — respectiv 58 B 5 Diels-Kranz și observațiile noastre în nota 146). Faptul că „fiziologul" nu a preluat întocmai genealogia conceptelor din pythagorismul sistematic se datorează formației sale parti-

culare: „Alcmaeon's interests were primarily medical and physiological" (Raven, p. 232). S-a încercat cu toate acestea o încadrare mai precisă a ideilor sale: „come alla fisica ionica si ricollegava probabilmente la primitiva dualità pitagorica ἄπειρον-πέρας (cf. Anassimandro, DK 12), così da quella stessa fisica trasse verosimilmente Alcmeone alcune opposizioni: umido — asciutto, caldo — freddo, amaro — dolce, le cui *potenze* egli constatava nella pratica della medicina, e che introdusse in questa corrente pitagorica estendendo il numero delle opposizioni oltre quella fondamentale di ἄπειρον-πέρας. I Pitagorici poi teorizzarano le antitesi, fissando un canone di dieci, in conformità del sistema cosmico che andavano elaborando" (Timpanaro Cardini, p. 119—120). Nu avem însă nici o indicație certă pentru a stabili anterioritatea lui Alkmaiou față de sistemul celor zece opoziții. Trebuie să rămînem la constatările mai prudente ale mărturiei aristotelice, întrucît restul „descoperirilor" și datelor epistemologice atribuite filosofului-naturalist ar putea să dateze din perioada unei evoluții specializate a științelor, spre jumătatea secolului V i.e.n. (mai aproape de Anaxagoras și de pythagorismul „mediu").

[13] În această caracterizare de ansamblu a principiilor din vechea filosofie a naturii se face mai întîi o referire generică la principiul mai vechi de *apeiron* (cum apare, de exemplu, la Anaxagoras — vezi în acest volum DK, fr. 59 B 1), apoi se dau termeni din doctrina lui Empedocles: Νεῖκος și Φιλία — (vezi DK 31).

[14] Pentru sistemul lui Ion, vezi DK 36 A 6 și B 1 (acolo se vorbește despre triada *Inteligență* [σύνεσις], *Forță* [κράτος], *Hazard* [τύχη].

[15] Din nou forma 'Αλκμέων, în loc de 'Αλκμαίων (mai arhaică pentru autorii din secolul IV).

[16] Deci, planetele, potrivit și filosofului nostru, aveau mișcarea lor proprie, opusă direcției în care se mișca sfera cerească (unde se aflau stelele fixe).

[17] Această „înclinare a lunii" poate fi înțeleasă mai bine dintr-o expunere a teoriei heraclitiene despre lună care se găsește în Aëtios II, 24,3 (D. 354 — vezi de asemenea Heraclit A 12). De acolo reiese că partea „concavă" (în textul nostru „scobitura" sau „cavitățile" lunare) corespunde feței luminoase — pe care o vedem de pe pămînt —, iar cea convexă feței întunecate. La vremea eclipsei se produce un fel de „răsturnare" (στροφή) și atunci partea scobită (acoperită de „cavitățile" înzestrate cu luminiscență, potrivit acestei concepții) trece deasupra, iar în dreptul privirilor noastre (în zona sublunară) vom avea fața întunecată.

[18] Deci animalele au numai percepţia *senzorială* (*aisthesis* şi αἰσθάνεσθαι), pe cîtă vreme omul este înzestrat cu capacitatea de a *înţelege* şi de a *cugeta* (ξύνησις şi συνίεσθαι, „înţelegerea" sau „raţiunea").

[19] Empedocles susţine o teorie „stihială" a mecanismului percepţiei şi nu face această deosebire (cf. fr. A 86, cu obiecţiile aduse acolo chiar de Teofrast).

[20] În greceşte *kenón*, „gol" sau „vid". Mai departe textul vorbeşte de „cavitatea" (*koilon*) în care răsună vocea. Se explică fenomenul rezonatorilor în producerea fenomenelor acustice.

[21] Am redat literal formularea din original. Pentru fiziologul grec ţesutul moale, călduţ şi spongios contribuie în mod hotărîtor la dizolvarea sucurilor din alimente, făcînd astfel posibilă perceperea gusturilor.

[22] Termenul *manotes* se referă tocmai la consistenţa moale şi flexibilitatea limbii, iar *hapalotes* la frăgezimea ei permeabilă.

[23] „Globul" ocular nu este specificat în mod explicit, dar menţiunea lichidului care cuprinde ochii „de jur împrejur" ne permite să deducem în mod inechivoc această reprezentare corectă a organului.

[24] Propriu-zis: ochiul „scapără", cînd este lovit. Aluzie la petele de lumină („scînteile") care apar odată cu senzaţia dureroasă şi reflexul de a închide pleoapele. De aici se deduce, printr-o asociaţie simplistă, că avem de-a face cu scînteierea focului interior, agent al funcţiei văzului.

[25] Pentru „cristalin" în greceşte se utilizează doi termeni: *stilbon* („ceea ce străluceşte") şi *diafanes* („transparentul"), întrucît nu există încă o concepţie unitară standardizată despre acest element al globului ocular.

[26] În greceşte: sînt „coarticulate".

[27] Deplasarea poziţiei creierului înseamnă aici pe semne leziunea produsă de o cauză mecanică, presiunea asupra meningelor sau chiar ablaţiunile (care au putut fi reproduse cu caracter experimental, odată cu primele disecţii menţionate în alt fragment).

[28] În aceste contexte *porii* (in gr. πόροι = „trecători") desemnează nişte canale, pline de *pneuma* sau „suflu natural", prin care se transmit senzaţiile (un echivalent al filetelor nervoase, a căror existenţă este de pe acum desluşită printr-o primă aproximare, dominată încă de fiziologia echilibrului dintre „sufluri" aprinse şi secreţii umorale).

[29] Altă referire la „cavitatea" rezonatoare, menţionată şi în fragmentul precedent.

[30] Eventual se poate deduce aici că fiziologii ajunseseră la o concepție mai precisă despre o cavitate cu o intrare foarte restrînsă în urechea internă, pe unde aerul nu circula așa cum pătrundea în restul organismului, prin respirație. Și în fraza următoare se bănuiește că Alkmaion s-ar fi referit la o structură diferită a urechei interne la caprele care „respiră" și prin acest organ (mai permeabil decît se arăta la celelalte animale, unde nu „răsuflă").

[31] În text *to hegemonikon*: principiul rațional — propriu-zis „director" — al întregului organism.

[32] Aceeași constatare ca în fr. 5 (din Teofrast). „Sucurile" sînt totodată elementele din alcătuirea alimentelor care intră în combinație cu secrețiile limbii și senzațiile gustative propriu-zise (chimismul care stimulează organul).

[33] Se folosește același cuvînt ca în fr. 5: „străveziul" sau „diafanul" (τὸ διαφανές — vezi nota 25). De data aceasta — în epoca lui Aëtios — termenul pare standardizat.

[34] În formularea latină: *in physicis exercitatus.*

[35] Pare să fie filosoful peripatetician din școala lui Teofrast, menționat și de Diogenes Laërtios în V. 53 și 56.

[36] Un medic marcant din secolul III î.e.n., citat de Galen pentru preocupările sale de anatomie.

[37] În textul latin: *angustae semitae*, „cărări înguste" (redă grecescul *poroi*).

[38] *Principium animae*, calchiază probabil pe *hegemonikon* — cf. nota 31 — cu o conotație suplimentară: „energie spirituală".

[39] *Naturalis spiritus*: în grecește *pneuma*, suflul aprins despre care se vorbește și în fragmentele 5, 6, 8 (vezi și nota 28). Dar epitetul *naturalis* distinge acest „suflu" fiziologic de orice altă „suflare" divină, supranaturală. Medicina devenise o știință cu presupoziții materialiste.

[40] *In frontis intimis*; deci în partea interioară a creierului, în dreptul frunții. Mai înainte de separare, de acolo (din encefal) pornește un singur nerv optic.

[41] În text: *qua superciliorum obliqui tramites porriguntur.*

[42] Respectiv: *sinuatae illic tunicarum gremio naturalem umorem recipiente globos complent.* Există deja o cunoaștere precisă a structurii globului ocular și a formării imaginii pe baza reflectării pe suprafața retinei, care, la rîndul ei, acoperă un țesut impregnat cu secreție limpede.

[43] *Luciferae semitae.*

[44] Atestare sigură a experimentelor de disecție oculară, inițiate de școala fiziologului nostru.

[45] Sînt cele patru membrane ale ochiului: *sclerotica*, apoi *coroidala*, *retina* și *membrana ialoidă*.

[46] Propriu-zis „refractă lumina și toate cele strălucitoare" (percepe luminiscența).

[47] Secreția cea mai pură intră mai ales în structura cristalinului.

[48] Din nou este vorba de canalele filetelor nervoase.

[49] În text apare chiar termenul *meninx*, desemnînd la început orice membrană și chiar un țesut cartilaginos. Medicina grecească începuse însă încă din secolul V să standardizeze termeni anatomo-fiziologici cum sînt cei de aici — *meninge* și *encefal*.

[50] Pe bună dreptate Timpanaro Cardini relevă orientarea teistă pe care o ia doctrina lui Alkmaion, redată de un autor creștin: „sufletul este divin [presupoziția!]; astrele veșnic mișcătoare trebuie considerate făpturi animate, deci sînt zeități". Interpretarea platoniciană, din *Phaidros* 245 C este mai aproape de sursa pythagorică, la fel ca mărturiile aristotelice înfățișate mai înainte.

[51] Se presupun cele două atribute „fizice" ale mișcării sufletului: (1) *neîntreruptă*, (2) *proprie*, *internă* (αὐτοκίνητος, într-un fel, „autoreglată"), pentru a se deduce caracterul ei etern [*aidion*].

[52] O veche teorie despre originea *spermei*, proprie chiar și doctrinei de bază a pythagorismului (vezi *Pythagoras*, fr. 23), reluată de medici, atunci cînd se discutau virtuțile creierului și ale măduvei, apte de a genera viața.

[53] Se vede așadar că la un moment dat se opun cele două explicații cauzale: unii învățați susțin că substanța spermatică provine numai din *encefal*, alții (probabil cu precădere medici), considerau doar *măduva* (substanța medulară) adevăratul generator de sămînță.

[54] Un prim grup de filosofi nu-și explică încă fenomenul ovulației.

[55] De bună seamă pentru exprimarea corectă a fecundării ovulului hotărîtor este punctul de plecare naturalist *(hylozoist)* al filosofilor care inmănunchează atît tradiția ionianã, cît și abordarea experimentală, proprie școlii lui Alkmaion.

[56] Mai departe — în fragmentul următor — fiziologul afirmă că „principiul călăuzitor" *(hegemonikon)* se formează probabil cel dintii atunci cînd se dezvoltă fătul. Dar — așa cum reiese din structura enunțului —

era numai o ipoteză. În alt pasaj Alkmaion preciza probabil că nu existau încă dovezi experimentale precise, pentru a se demonstra cum se produce acest fenomen.

[57] Mai înainte de a se formula prognoze despre sexul fătului, se dădea o explicaţie de acelaşi fel pentru a se motiva cu care dintre părinţi seamănă mai bine copilul.

[58] În text este vorba de o „pilozitate". Pentru adolescenţă sau pubertate se foloseşte termenul *hebe*.

[59] Potrivit unora dintre cercetători *logos* ar avea în acest context un sens înrudit cu cel primordial concret („socoteală"). Ar fi vorba deci de o „vîrstă" anumită („grado di età" pentru Olivieri). Ne putem gîndi şi la un „soroc" al proporţiei depline (potrivit doctrinei pythagorice despre *logos* ~ *analogie*).

[60] Din nou *hebe*, „adolescenţa", aici „pubertatea incipientă". Fragmentul provine din celebrul poem al „hebdomadelor vieţii" (zece perioade de şapte ani).

[61] Textul întrebuinţează aici doar pronumele neutru — dar el reprezintă pe *trophé* din propoziţia precedentă, în sensul de „⟨*mijloc* sau *sursă* de⟩ *hrană*".

[62] Intuiţie corectă a felului în care se dezvoltă embrionul hrănit de placentă. Mai departe — în fragmentul din Rufus — Olivieri a corectat în mod judicios pe *stomati* („cu gura") în *somati* („cu trupul"), deoarece în mod evident se formulează aceeaşi idee.

[63] Nu este doar un pleonasm. S-ar părea că Alkmaion deosebeşte „venele purtătoare de sînge" (φλέβες αἱμόρους), de altele fără sînge, cum ar fi fost arterele.

[64] Fragmentele provin probabil în totalitatea lor dintr-un tratat Περὶ φύσεως (vezi şi primele mărturii din secţiunea A).

[65] Această „dovedire" prin examenul unor „indicii" (τεκμαίρεσθαι) este un demers imediat care se deosebeşte de viziunea directă, imediată (Timpanaro Cardini), cu care ar fi înzestraţi zeii.

[66] Esenţa doctrinei senzualiste a cunoaşterii, reprodusă mai pe larg în fr. 5 (vezi şi notele de acolo).

[67] În text verbul προσάπτειν, desemnînd operaţia de a „prinde împreună" sfîrşitul şi începutul, ca în cuprinderea cercului şi a sferei — simbolizînd la toţi pythagoreii eternitatea. A se vedea şi doctrina pythagorică despre Triada început — mijloc — sfîrşit, simbolul perfecţiunii.

[68] Concept politic, vizînd la început, egala distribuire *(democratică)* a bunurilor şi a drepturilor. Aici în sensul unui *echilibru* al contrariilor.

[69] Termenul grec desemnează „izbucnirea" bolii ca declarare a *simptomelor* (συμπίπτειν şi συμπτώματα).

[70] Se face distincţia între *cauza eficientă* sau *agentul* (ὑφ' οὗ) şi *motivul* sau etiologia funcţională (ἐξ οὗ).

[71] În greceşte *hyperbole* („exces") şi *endeia* („carenţă"). Deci două tipuri de predominanţă *(monarhică)* dăunătoare.

[72] Se aleg localizările unor dereglări finale, care vor tulbura în mod hotărîtor echilibrul.

[73] Acestea sînt mai ales *aerul* şi *locurile*, determinări climatice care vor deveni parametrii de cea mai mare importanţă pentru medicina hippocratică, indicîndu-ne totodată justa integrare a factorului *ecologic* în acest splendid sistem fiziologic al şcolii lui Alkmaion.

[74] Adică *symmetros krasis*, „dozajul" care întruchipează proporţia fericită. Întreaga sănătate era pentru medicina veche un *temperamentum*.

[75] Maxima filosofului seamănă cu un vechi dicton românesc: „Apără-mă Doamne de prieteni, că de duşmani mă feresc singur".

DEMOKEDES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu dispunem, referitor la viața acestui medic din Crotona de alte informații decît de cele transmise de Herodot și cuprinse în rîndurile de mai jos. Notația aflată în Lexiconul *SUDA*, unde e pomenit ca autor al unei scrieri medicale, notație izolată și atît de tîrzie, nu poate fi privită cu prea mare încredere.

1. HERODOT III, 125 Polycrates, fără să mai țină seama de vreun sfat, se duse pe mare la Oroites[1], luînd cu sine totodată și o mulțime de însoțitori, între care se afla și Demokedes, fiul lui Calliphon[2], un medic, bărbat priceput, care își exercita meseria mai bine decît toți ceilalți din vremea lui ⟨. . .⟩

(129) ... Iar după cîtva timp se întîmplă ca regele Darius, gonind la vînătoare, să-și sucească piciorul cînd a sărit de pe cal.

Și-a scrîntit chiar atît de tare glezna, că osul ieșise din articulațiile lui. Socotind, așadar, că are în primul rînd la îndemînă egipteni, dintre aceia care treceau drept cunoscători de frunte în ale medicinei, se folosi mai întîi de priceperea lor. Dar aceștia se apucară să-i smucească piciorul și tratîndu-l astfel, cu violență, i-au făcut mai mult rău. Vreme de șapte zile și de șapte nopți se chinui atunci Darius, covîrșit de acele dureri ; iar în a opta zi, cum o ducea foarte rău, cineva [din preajma lui] care auzise mai de mult vorbindu-se la Sardes despre arta lui Demokedes din Crotona, i-a dat de știre regelui. Darius porunci să fie adus

cît mai degrabă înaintea sa. Îl găsiră atunci printre sclavii lui Oroites și așa cum se afla, cu totul neîngrijit, a fost adus la curte în fața regelui, tîrîndu-și lanțurile cu obezile prinse de picioare, acoperit de zdrențe. (130) Înfățișîndu-se înaintea tuturor, Darius l-a întrebat dacă știa meșteșugul vindecării. Nu-i răspunde însă grecul, de teamă ca nu cumva, dîndu-se pe sine în vileag, să nu mai fie lăsat deloc să se întoarcă în Elada. S-a vădit cu toate acestea pentru Darius că omul se prefăcea cu meșteșug, deși cunoștea ⟨medicina⟩, și a poruncit celor care îl aduseseră să mai pună lîngă el bice și țăruși pentru cazne. Atunci grecul dădu adevărul în vileag, spunînd că nu știe cu de-a mănuntul, dar că se pricepe întrucîtva la vindecări, fiindcă mai înainte avusese de-a face cu un medic. Drept care Darius i se încredință și Demokedes l-a tratat cu leacurile grecești: după remedii puternice, i-a administrat remedii liniștitoare[3], l-a făcut să-și redobîndească somnul și în puțină vreme îl asigură că i-a revenit sănătatea, deși regele nu mai spera să mai fie vreodată cu piciorul zdravăn. De aceea Darius l-a răsplătit, dăruindu-i două perechi de obezi de aur. Drept care l-a întrebat Demokedes dacă inadins îl răsplătește cu un rău îndoit de mare, fiindcă il făcuse sănătos. Plăcîndu-i acest cuvînt lui Darius, l-a trimis de acolo, să meargă la soțiile sale. Și ducîndu-l acolo eunucii [împărătești], le-au spus femeilor că acesta este omul care salvase viața regelui.

[Medicul este răsplătit atunci cu talgere pline cu aur, în cantități atît de mari că pînă și sluga sa, Skiton[4], adunînd staterii ce se risipeau pe pămînt, a strîns o avere în urma stăpînului său].

(131) Demokedes, venit de la Crotona[5], a făcut cunoștință cu Polycrates în felul următor: trăise la Crotona cu tatăl său, om aspru și sever. Fiindcă nu a putut să-l mai rabde, părăsindu-l, s-a dus la Egina[6]. După ce se stabili acolo, încă din primul an întrecu pe toți ceilalți medici, deși nu avea cu sine nici un fel de unealtă, lipsindu-i toate cele trebuincioase pentru arta medicală. În al doilea an totuși, eginetii il iau cu simbrie, să le fie medicul de obște, pentru un talant; în al treilea an îl cheamă ate-

nienii, cu simbria de o sută de mine, iar în al patrulea Polycrates, plătindu-l cu doi talanţi. Astfel deci ajunsese la Samos, și de la bărbatul acesta li s-a dus vestea cu deosebire medicilor din Crotona. Căci pe atunci, la vremea cînd se petreceau întîmplările cu Demokedes, se spunea că medicii crotoniaţi erau cei dintîi de prin Elada, iar în al doilea rînd veneau cei din Cyrene[7] ⟨...⟩.

[Se istorisește mai departe cum a fost vindecată soţia lui Darius, Atossa, episod urmat, în capitolele 133 şi urm., de relatarea fugii medicului în Tarent, apoi înapoi în Crotona, *propria sa patrie*].

(137) Iar cînd ajunseră în larg ⟨perșii care fuseseră trimiși să-l aducă înapoi⟩, le-a dat însărcinarea să-i spună lui Darius că el se însurase cu fata lui Milon[8]; căci se bucura de multă preţuire la rege numele luptătorului acesta, Milon. Și, după cum cred eu, Demokedes tocmai înadins grăbise nunta, cheltuind pe deasupra o mulţime de bani, doar ca să-i arate lui Darius că și la el acasă era un om foarte vestit.

2. SUDA Demokedes, fiul lui Calliphon, preot al lui Asklepios la Cnidos[9]. A fost medic la Egina, practicînd acolo arta medicală, unde s-a și căsătorit. Apoi a fost medicul tiranului Polycrates, pentru o simbrie de doi talanţi, și chemat fiind de către Darius, regele perșilor, a stat cu el, ⟨pentru îngrijiri⟩, o vreme destul de îndelungată. A scris o carte de medicină[10].

2 c. HIMER. cod. Neapol. [Schenkl, „Hermes", 46, 1911, p. 426].

Se spune că și vestitul Demokedes din Crotona, care adusese cel dintîi la barbari medicina greacă, umblînd la școala lui Pythagoras[11], după ce fusese la Susa şi pe la mezi, intrînd în cercul discipolilor lui Pythagoras, mai mult admiră bogăţia înţelepciunii aceluia decît averile regelui.

3. STOB., *Flor.* IV, 50, 80. 81 [Hense].
⟨Doctrina lui⟩ Demokedes. Odată cu creşterea trupului, dimpreună sporesc şi facultăţile mintale[12], iar pe măsură

ce îmbătrînește un trup omenesc, odată cu el îmbătrînește mintea și se tocesc facultățile pentru orice lucrare.

[Din HERODOT III, 134] Învățată de Demokedes, Atossa, în timp ce se afla în pat lîngă Darius, rosti cam astfel de cuvinte : „... Să te arăți acum vrednic printr-un lucru de ispravă, cît mai ești încă la vîrsta tinereţelor ; fiindcă mai tîrziu, odată cu creşterea trupului ... se tocesc facultățile ⟨mintale⟩. Cf. Lucretius III, 445.

NOTE

[1] Oroites era un satrap din Sardes (c. 613—612 i.e.n.) care vroia să-l ucidă pe Polycrates. Îl ademenise ca să-l aducă la curtea sa, unde urma să-i vadă bogățiile. Tiranul pleacă în această călătorie însoțit de o suită care include și pe medicul său de casă.

[2] Demokedes apare mereu în mărturii cu precizarea filiației paterne, întrucît și Calliphon era un fel de „vraci", în calitate de slujitor al lui Asklepios — vezi mai departe fr. 2.

[3] Alternarea de remedii violente și calmante-liniștitoare, probabil în urma combinării masajelor și a diferitelor tratamente mecanice cu cataplasme și droguri lenifiante. Se aplica în medicină îmbinarea efectelor opuse, pentru a se realiza un echilibru armonic al stării de sănătate, așa cum o defineau pythagoreii.

[4] După Diels, acest slujitor ar fi lăsat principalele mărturii de pe urma cărora s-a constituit povestea biografiei medicului.

[5] Demokedes pleacă din cetatea cu tradiții medicale străvechi, după un conflict cu tatăl său, neînțelegere motivată probabil și de tensiunea dintre doi exponenți ai meșteșugului care împărtășeau probabil opinii diferite de pe urma conflictului între generații.

[6] Insula Egina era un centru strălucit al culturii doriene, unde se cultivau tradiții de gimnastică, îngrijirea trupului și muzică, paralel cu noile orientări în arhitectură.

[7] Cyrene, colonie doriană în Egipt, beneficiase de toate aporturile culturii străvechi din valea Nilului, pentru a pune la punct o farmacopee și a dezvolta practica unei medicine impregnate de influențe orientale.

[8] Despre atletul Milon, vezi capitolul Pythagoras, fr. 16. Între pythagorei, acest personaj ocupa o funcție importantă, de comandant de oști, erou cu un deosebit prestigiu pentru toți concetățenii săi.

[9] Asklepios, fiul lui Apollon și al muritoarei Koronis, trecea drept patron al medicinei, fiind venerat ca erou-vindecător, semi-zeu.

[10] Este singurul text care atestă existența unei scrieri medicale păstrate de la Demokedes.

[11] Formularea din original ne arată în mod sugestiv că Demokedes a frecventat centrul de învățătură pythagoreic pentru a-și modela gîndirea medicală, nu pentru a face ucenicie în arta vindecării.

[12] Am tradus astfel termenul φρένες, care se aplică în egală măsură „spiritului", facultăților spirituale și celor mentale, în sensul larg al cuvîntului (percepție, „sensorium", facultate de judecată).

KLEIDEMOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu avem absolut nici o ştire despre acest filosof, preocupat îndeosebi de ştiinţele naturii. A trăit la sfîrşitul sec. V — începutul celui de-al IV-lea î.e.n. şi nu trebuie confundat cu omonimul său, autor al unei *Protogonii* (istoria primitivă a Atticii), care a trăit în deceniile de mijloc ale sec. al IV-lea.

1. ARISTOTEL, *Meteor.* II, 9, 370 a 10. Sînt unii, întocmai lui Kleidemos, care pretind că fulgerul nu există, ci doar pare că există, comparînd fenomenul cu ceea ce se întîmplă cînd apa mării este lovită cu o nuia. Apa, pare că străluceşte reflectînd întunericul nopţii. Acelaşi lucru se întîmplă şi în nor, cînd este puternic lovit de un val de umiditate. Aşadar fulgerul nu este altceva decît o aparenţă, provocată de strălucire[1]. De aici, SENECA, *N.Qu.* *II*, 55.

2. TEOFRAST, *de sens.* 38 (D. 510). Între Anaxagoras şi Diogenes: Kleidemos este singurul care s-a preocupat îndeosebi de simţul văzului; căci spune că percepţia [văzului] se produce prin ochi, numai pentru că aceştia sînt transparenţi. Simţul auzului, pentru că aerul se mişcă şi loveşte organele auzului. Mirosul se produce prin particolele antrenate de aer; aerul conţine diferite amestecuri; gustul este perceput de limbă, pentru că este ca un burete, sensibilă la sucuri, la cald şi la rece. Restul corpului nu răspunde la aceste excitante în nici un fel, nici la cald,

nici la umed, nici la contrariile lor. Singure organele auzului nu sînt în stare să judece despre nimic, ci trimit [mesajul receptat] spre rațiune [*Nous*], și [nu așa cum crede] Anaxagoras, care face din *Nous* începutul tuturor lucrurilor.

3. — *H. plant.* III, 1, 4, după Anaxagoras 59 A 117; 64 A 32. Kleidemos susține că plantele provin din aceleași elemente ca și animalele și cu cît aceste elemente erau mai noroioase și mai reci cu atît [alcătuirea lor] se îndepărtează de cea a animalelor.

4. — *Caus. plant.* I, 10, 3. Plantele de esență rece încolțesc în timpul verii iar cele de esență caldă în timpul iernii, așa încît amîndouă aceste naturi sînt în simetrie cu amîndouă anotimpurile[2]. Căci așa gîndea și Kleidemos.

5. — *ibidem* III, 23, 1. Anumiți autori dau sfaturi ca semănatul să aibă loc înainte de apariția Pleiadelor ... alții în schimb, întocmai lui Kleidemos, chiar în timpul apariției Pleiadelor. În acel timp apa se găsește din abundență, pînă în ziua a șaptea după apusul constelației. 2. Cît privește sămînța, Kleidemos spune că însămînțatul este periculos; pămîntul fiind mult prea umed și greu, se petrece fenomenul evaporării și, pe cît se pare, acest lucru dăunează colțului ieșit din sămînță. Nu este cu putință să se împiedice evaporarea, nici să se amîne, deoarece [pămîntul] nu are căldura potrivită și este stînjenit de o temperatură prea joasă.

6. — *ibidem* V, 9, 10. Din excesul de apă ... și eflorescența viței-de-vie ... așa cum se întîmplă în majoritatea cazurilor; datorită acestor cauze smochina capătă un gust acru amar, măslinele sînt pătate, vița-de-vie „plînge", după cum spune Kleidemos, fructul este imatur, fără zeamă și suc.

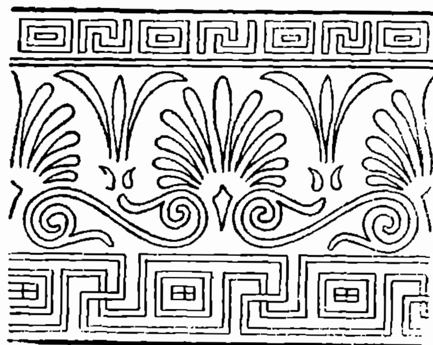
NOTE

[1] Vezi p. 583 la Anaxagoras.

[2] Aceste preocupări sînt comune cu cele ale lui Anaxagoras. Vezi p. 587, 598.

SECȚIUNEA A VII-A

REFLECȚIA PSEUDO-CHIMICALĂ



CUPRINS

EMPEDOCLES

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Vlăstar al unei ilustre familii aristocratice siciliene, filosoful iubit de muze s-a născut la Agrigent, oraş mare şi înfloritor din sudul Siciliei, în jurul anului 484 î.e.n.

Bunicul lui Empedocles, al cărui nume l-a moştenit, era vestit în ţinut pentru caii de curse pe care îi creştea. Tatăl poetului, Meton, a repurtat o victorie olimpică în anul 496 î.e.n. Personalitate marcantă pe tărîm politic, Meton a fost şeful partidului democrat, la conducerea căruia i-a urmat însuşi Empedocles. După alte izvoare, tatăl lui Empedocles s-ar fi chemat Exainetos sau Archinomos.

Printre dascălii vestiţi ai poetului agrigentin se numără Pythagoras, Parmenides, Xenofan şi Anaxagoras. Empedocles, la rîndul său, a fost profesor de retorică, numărînd printre ascultătorii săi pe Gorgias. Aristotel îl considera pe filosoful agrigentin chiar inventatorul retoricii.

Personalitate multilateral înzestrată, Empedocles a fost filosof renumit, poet celebru şi muzicant, orator excelent, medic vestit, preot, legislator şi profesor. Numele său era rostit cu veneraţie de contemporani. Se spunea că fiind conştient de admiraţia şi stima de care se bucura, el obişnuia să circule prin oraş în veşminte de purpură, încins la brîu cu centură de aur, purtînd pe cap o coroană delfică de laur, iar în picioare, sandale de bronz. Însoţit mereu de o ceată de sclavi, el se arăta în public serios şi încruntat, vrînd să se creadă că această atitudine este marca gravităţii unui rege. Dar acest bărbat semeţ şi vanitos, care nu a ezitat să se asemuiască cu zeii, a refuzat coroana regală oferită de concetăţenii săi, rămînînd toată viaţa un apărător al democraţiei şi nimicind în faşă germenii tiraniei oriunde îi descoperea. A asanat împrejurimile Selinunt-ului, insalubre din pricina unui rîu care se risipea în mlaştini, a deturnat

cursul a două rîuri vecine aducînd apă curată în regiune. Ar fi vindecat o femeie, de la care doctorii îşi luaseră orice speranţă de scăpare, a înzestrat fete sărace şi a sprijinit oraşul din averea sa. Prin 440 î.e.n. Empedocles a condus o misiune diplomatică a ţării sale în Magna Graecia, apoi în Pelopones. După ocuparea Agrigentului de către cartaginezi, sau din vreo altă pricină, el a părăsit pentru totdeauna oraşul natal, stabilindu-se în Pelopones, unde a şi murit, în vîrstă de 60 de ani, după cîte precizează Aristotel. După alte surse, Empedocles a fost exilat în Pelopones. Diogenes Laërtios relatează, în legătură cu moartea filosofului, o versiune mai poetică, potrivit căreia Empedocles s-a aruncat în craterul Etnei, pentru a lăsa oamenilor impresia că a dispărut ca un zeu. Dar erupţia vulcanului i-ar fi aruncat la suprafaţă o sandală de bronz şi aşa s-ar fi aflat de moartea filosofului.

Filosof şi poet genial, Empedocles a compus două poeme în hexametri intitulate *Despre natură* şi *Purificări*, care ne-au parvenit grav mutilate. Din primul poem se păstrează azi 400 de versuri, din ultimul, 120. Poemul *Despre natură* (Περὶ φύσεως) înfăţişează într-un limbaj poetic arhaizant concepţia despre lume a filosofului sicilian. *Purificările* (Κάθαρμοι) este o operă a cărei temă este transmigraţia sufletului. În afară de aceste două poeme, a căror paternitate este neîndoielnică, antichitatea mai atribuie poetului agrigentin un poem istoric intitulat *Expediţia lui Xerxes* sau *Persika*, un poem religios, *Imn către Apollon*, discursuri politice şi tragedii — toate pierdute. În 1846, Dezemeiris a descoperit sub numele lui Empedocles un *Tratat de medicină* rătăcit prin lucrările lui Hippocrates.

Pentru binefacerile aduse cetăţii sale, contemporanii i-au slăvit numele ridicîndu-i statui şi busturi. Una din statui a fost strămutată de romani la Roma şi aşezată cu cinste în faţa sediului Senatului roman.

EMPEDOCLES

A) VIAȚA ȘI OPERA

Viața

1. DIOG. LAËRT. VIII, 51 și urm*. Empedocles, după cum ne informează Hippobotos, era fiul lui Meton și nepotul lui Empedocles, de obîrșie din Agrigent. Aceeași informație o dă și Timaios, în cartea a cincisprezecea a *Istoriilor* sale (fr. 93, FHG I, 215) și tot el adaugă că Empedocles, bunicul poetului, a fost un om vestit. Informații similare oferă și Hermippos (fr. 27, FHG III, 42). Herakleides, de asemenea, în tratatul său *Despre boli*[1] (fr. 74 Voss), spune că Empedocles aparținea unei familii ilustre și că bunicul lui creștea cai de rasă. Și Eratosthenes, în lucrarea sa *Victorii olimpice*[2], amintește, sprijinindu-se pe mărturia lui Aristotel (fr. 71), că tatăl lui Meton fusese învingător, în olimpiada a șaptezeci și una [496 i.e.n.]. (52) Gramaticul Apollodoros[3], în *Cronografia* sa [*Chronika*, FGrHist. 244, F 32, II, 1028] spune că:

„Fiul lui Meton era, și-n Thurioi[4] se stabilise,
În cetatea ce nu demult fusese fundată,
După cîte Glaukos [fr. 6, FHG II, 24] adeverise".

Apoi, mai departe:

„Mare greșeală fac, dup-a mea părere,
Cei ce spun că el, gonit fără de vrere

---

* Textul a fost preluat din volumul Diogenes Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. de C. I. Balmuș, București, Editura Academiei, 1963, p. 409—416, cu unele modificări.

Din propria-i cetate, s-a dus la Syracusa,
Unde cu-atenienii în luptă s-a-nfruntat.
Căci ori nu mai trăia, în acel veleat,
Ori, bătrîn fiind, avea prea dreaptă scuza
Ca în acest război să nu fie plecat".

Aristotel (fr. 71) afirmă, că la fel ca Heraclit, a murit la vîrsta de șaizeci de ani. Iar învingătorul la olimpiada șaptezeci și una era:

„Bunicul omonim, ce cu caii de curse învinse",

astfel încît Apollodoros, în unul și același pasaj, indică atît data, cît și faptul. (53) Satyros însă, în *Viețile*[5] lui (fr. 11, FHG III, 162), afirmă că Empedocles era fiul lui Exainetos, că a lăsat și el un fiu, cu numele de Exainetos, că în aceeași olimpiadă Empedocles a învins la cursele de care, iar fiul său în luptă sau, cum spune Herakleides în *Rezumatul*[6] său (fr. 6, FHG III (169), la alergare. Eu însă am găsit în *Comentariile* lui Favorinus [fr. 3, FHG III, 578] afirmația că Empedocles i-a sărbătorit pe trimișii în procesiune, sacrificînd un bou, făcut din miere și făină de orz și că avea un frate, numit Kallikratides. Telauges[7], fiul lui Pythagoras, în *Scrisoarea către Philolaos*[8] spune că Empedocles este fiul lui Archinomos. (54) La începutul operei sale *Purificări*, Empedocles mărturisește singur că era originar din Agrigent, oraș al Siciliei. (Fr. B 112). Acestea am avut de spus despre familia lui.

Timaios[9], în cartea a noua a *Istoriei* sale (fr. 81, FHG I, 211), spune că Empedocles a fost discipolul lui Pythagoras și adaugă că, dovedit fiind că a furat prelegerile, ca și Platon[10], a fost exclus de la participarea la discuțiile școlii; și mai departe, că Empedocles singur îl menționează pe Pythagoras, în versurile „era printre ... tezaur" (B 129). Alții susțin că Empedocles se referă aici la Parmenides. (55) *Neanthes*[11] *spune* (FGrHist. 81, F, 26, II, 197) că, pînă la Philolaos și Empedocles, toți pythagoricii erau admiși la discuții, dar, după ce Empedocles, prin poemul său, a transformat teoriile într-un bun comun,

au instituit o lege că acestea nu mai puteau fi împărtășite nici unui poet epic[12]. (Același lucru s-a întîmplat și cu Platon, fapt pentru care și acestuia i s-a interzis participarea la prelegeri). N-a spus însă pe care dintre pythagorici l-a audiat Empedocles. Epistola atribuită lui Telauges și care afirmă că Empedocles a fost atît discipolul lui Hippasos, cît și al lui Brontinos[13], nu-i vrednică de crezare. Teofrast [*Phys. Opin.* fr. 3, D. 477] afirmă că Empedocles era admiratorul lui Parmenides și imitatorul lui în versurile sale, căci și Parmenides își publicase tratatul *Despre natură* tot în versuri. (56) Hermippos[14] însă (fr. 27, FHG III, 42) ne informează că nu era un admirator al lui Parmenides, ci al lui Xenofan[15], pe care, de fapt, l-a frecventat și ale cărui scrieri în versuri le-a imitat, și că întîlnirea lui cu pythagoricii a fost mai tîrzie. Alkidamas[16], în tratatul său *Despre natură* [OA, II, 156 b 6 Sauppe], ne informează că Zenon[17] și Empedocles erau discipolii lui Parmenides cam în același timp, că pe urmă ei l-au părăsit și, în timp ce Zenon își construia propriul său sistem, Empedocles a devenit discipolul lui Anaxagoras și Pythagoras, imitîndu-l pe cel din urmă în seriozitatea vieții și a conduitei sale, iar pe cel dintîi în cercetările asupra naturii. (57) Aristotel, în lucrarea sa *Sofistul*[18] (fr. 65; cf. A 19), afirmă că Empedocles este cel care a inventat retorica, iar Zenon, dialectica. În tratatul său *Despre poeți*[19] (fr. 70), el spune că Empedocles era adept al lui Homer și era deosebit de talentat în privința exprimării, fiind mare maestru în metafore și-n întrebuințarea tuturor celorlalte procedee poetice. Aristotel mai spune că Empedocles a scris, printre alte poeme, și unul despre *Expediția lui Xerxes* și un *Imn către Apollon*, pe care, mai tîrziu, le-ar fi ars o soră sau fiica lui; după cum precizează Hieronymos[20] [fr. 24 Hiller], imnul l-a ars fără de voia ei, iar poemul *Persika*, în mod intenționat, întrucît era neterminat. (58) În general, Aristotel mai spune că Empedocles a compus și tragedii și discursuri politice[21]. Dar Herakleides, fiul lui Sarapion, atribuie tragediile unui alt autor. Hieronymos declară că a cunoscut patruzeci și trei de asemenea piese, în timp ce Neanthes

(FGrHist. 84, F, 27, II, 197) ne informează că Empedocles a scris aceste tragedii în tinerețe și că el, personal, a cunoscut șapte dintre ele. Satyros, în lucrarea sa *Viețile* (fr. 12, FHG III, 162), spune că Empedocles era și medic și orator excepțional; e sigur că Gorgias din Leontinoi[22] [76, A, 3], om strălucit în oratorie și care a lăsat un tratat despre *Artă*[23], i-a fost discipol. Despre Gorgias, Apollodoros, în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 33, II, 1029], afirmă că a trăit pînă la o sută nouă ani. (59) Satyros spune că Gorgias povestea cum el însuși a fost de față la unele magii săvîrșite de Empedocles. Mai mult chiar, el pretinde că însuși Empedocles, în poemele sale, își atribuia această putere și multe altele, prin care, spune: (fr. B 111). (60) Și Timaios, în cartea a optsprezecea[24] [a *Istoriei* sale, fr. 94 FHG I, 215], spune că Empedocles a fost admirat în multe privințe. Căci odată, cînd vînturile etesiene[25] au pornit să sufle cu atîta putere încît distrugeau recoltele, el a poruncit să se jupoaie măgarii și din pieile lor să se facă prelate, pe care le-a întins ici și colo, pe dealuri și pe înălțimi, ca să prindă vîntul; și cum acesta s-a oprit, el a fost numit „cel care oprește vîntul". Herakleides[26], în lucrarea sa *Despre boli* (fr. 75 Voss), spune că Empedocles i-a dat și lui Pausanias[27] lămuriri despre femeia leșinată[28]. După cîte mărturisește [Timaios][29], el spunea că-i mare orașul Agrigent, pentru că avea 800 000 de locuitori[30]. De aceea, continuă el, Empedocles, vorbind despre desfrîul acestora, spunea: „Agrigentinii trăiesc în dezmăț, de parcă a doua zi ar trebui să moară, dar își construiesc casele așa de solid de parc-ar trăi veșnic". După cîte informează Favorinus[31] în *Amintirile* lui, rapsodul Kleomenes a recitat poemul *Purificările* la Jocurile olimpice. Și Aristotel [fr. 66] declară că Empedocles a fost un apărător al libertății și potrivnic oricărei tiranii[32], de vreme ce a refuzat titlul de „basileu"* ce i s-a oferit, după cîte povestește Xanthos[33] în capitolele închinate lui, de bună seamă pentru că a preferat o viață simplă. (64) Aceleași știri le oferă și Timaios [fr. 88 a, FHG I, 214], dînd și

* În original: *basileus*, „rege".

motivul pentru care Empedocles sprijinea democrația. El spune că, fiind odată invitat la un banchet la unul dintre magistrați, și cum nu se adusese vin la masă, deși ospățul începuse, Empedocles, revoltat, a cerut să se aducă, cîtă vreme ceilalți oaspeți tăceau. Gazda atunci mărturisi că aștepta să sosească un membru al Senatului. Cînd sosi acesta, fu ales conducătorul banchetului*, prin înțelegere cu gazda, și lăsă să se întrezărească felul său de comportare tiranică; într-adevăr, a poruncit oaspeților să bea tot vinul, că altfel li se va vărsa pe cap. În momentul acela Empedocles nu zise nimic; a doua zi însă îi chemă pe amîndoi, atît pe gazdă cît și pe conducătorul ospățului în fața tribunalului, și a obținut condamnarea și executarea lor. Aceasta a fost începutul carierei lui politice. (65) Tot astfel, cînd medicul Akron[34] a cerut consiliului[35] un loc unde să ridice un cavou de familie, fiindcă s-a distins printre medici, Empedocles împiedică aprobarea cererii, ținînd un discurs asupra egalității și mai ales punînd următoarea întrebare: „Dar ce inscripție vom pune pe monument? Nu cumva aceasta: Akron ... sub înălțimea"[36] (B 157); unii adaugă un al doilea vers, astfel: „*'Naltul mormînt cu vîrful prea-nalt pe el îl conține*". Alții atribuie acest vers lui Simonides[37]. (66) Mai tîrziu, Empedocles a desființat Adunarea celor o mie[38], la trei ani după ce fusese întemeiată, așa încît să nu mai fie doar un sfat al bogaților, ci și al tuturor acelora care sprijineau cauza poporului. În orice caz, Timaios (lipsește în FHG), în cărțile a unsprezecea și a douăsprezecea (căci îl amintește de mai multe ori), spune că a avut păreri opuse în viața publică și în creația sa poetică; în unele pasaje se dovedește cumpătat și înțelept, în altele se arată lăudăros și egoist. Astfel spune el: „Vă salut ... vin printre voi ..." și așa mai departe (B 112, 4.5). Cînd a vizitat Olympia, s-a bucurat de multă considerație, încît la întruniri de nimeni nu se pomenea atîta ca despre Empedocles. (67) Totuși, mai tîrziu, cînd agrigentinii începură să-l regrete, urmașii dușmanilor lui personali

* În original: *symposiarchos*, cel ce prezidează banchetul.

s-au împotrivit întoarcerii lui în țară. De aceea s-a dus în Pelopones, unde a și murit. Nici pe acesta nu l-a lăsat în pace Timon[39] [fr. 42 Diels; cf. 31 A 43], ci l-a atacat cu aceste cuvinte:

„Empedocle-n vers popular declamînd pretutindeni
Își formula pe de rost a sa teorie;
Dar ale sale principii[40] cereau ca alte principii[41]
Să vină-n sprijinul lor, spre-a fi deslușite".

În ce privește moartea lui, există diferite versiuni. Herakleides [fr. 76 Voss] povestește în *Istoria femeii leșinate* cum a devenit Empedocles celebru, prin faptul că a readus la simțire pe femeia care părea moartă. Apoi, continuă spunînd că Empedocles a adus un sacrificiu aproape de cîmpia lui Peisianax[42]. Fuseseră poftiți și cîțiva prieteni, printre care și Pausanias. (68) După ospăț, invitații ceilalți s-au împrăștiat și s-au retras să se odihnească, unii, sub copacii din cîmpia alăturată, alții, care pe unde a vrut, pe cînd Empedocles a rămas pe loc, unde stătuse culcat la masă. În zorii zilei toți s-au sculat, singur el nu a fost găsit. Au început să-l caute și să întrebe slujitorii, iar aceștia au răspuns că nu știu unde este. Unul singur spuse că-n mijlocul nopții auzise o voce puternică ce-l chema pe Empedocles, că apoi s-a sculat și a văzut o lumină pe cer și strălucire de făclii, dar altceva nimic; ascultătorii rămaseră înmărmuriți de cele întîmplate, iar Pausanias veni și trimise oameni să-l caute. Dar, după un timp, le-a poruncit să nu se mai ostenească, spunînd că lui Empedocles i se întîmplaseră lucruri demne de a fi dorite de oricine și că se cuvine să-i aducă jertfe, deoarece acum a devenit zeu. (69) Hermippos [fr. 27, FHG III, 42] povestește că Empedocles a vindecat-o pe Pantheia din Agrigent, pe care medicii o abandonaseră ca incurabilă și că de aceea a adus el acel sacrificiu, la care numărul invitaților era de optzeci. Iar Hippobotos[43] [Herakleides, fr. 77 Voss] afirmă că Empedocles, cînd s-a sculat de la masă, s-a îndreptat spre Etna și, ajungînd acolo, s-a aruncat în craterul de foc și a dispărut în dorința de-a adeveri zvonul că s-a preschimbat în zeu. Mai tîrziu s-a

aflat adevărul, din cauză că una din sandalele lui a fost aruncată afară de flăcările vulcanului, căci avea obiceiul să poarte sandale de bronz. Pausanias[44] a dezmințit această versiune. (70) Diodoros din Efes[45], scriind despre Anaximandros, spune că Empedocles l-a imitat printr-o trufie teatrală și prin portul de veșminte impunătoare. Pe vremea cînd locuitorii din Selinunt[46] au fost bîntuiți de molimă, din cauza emanațiilor pestilențiale ale rîului din apropiere, așa încît cetățenii piereau, iar soțiile lor aveau nașteri grele, se spune că Empedocles avu ideea să abată la ei cele două rîuri vecine, pe cheltuiala lui; prin acest adaos, el asană apele. În felul acesta se puse capăt molimii. Pe cînd oamenii aduceau jertfe pe malul rîului, iată că apăru Empedocles; lumea se sculă în picioare, îl slăvi și i se rugă ca unui zeu. Pentru a întări această credință s-a aruncat el în foc. (71) Aceste povești sînt contrazise de Timaios [fr. 98, FHG I, 218] care spune răspicat că Empedocles a plecat din Sicilia în Pelopones și nu s-a mai întors niciodată; de aceea nu se cunoaște felul în care a murit. El răspunde lui Herakleides, combătîndu-l, în cartea a paisprezecea, plecînd de la un nume: „Peisianax, zice el, era un cetățean din Syracusa și n-avea pămînt la Agrigent. Apoi, dacă asemenea veste ar fi circulat, Pausanias ar fi ridicat un monument prietenului său, ca unui zeu, în formă de statuie sau de sanctuar, căci era un om avut". „Cum de a ajuns — adaugă Timaios — să se arunce în craterul vulcanului pe care nu-l menționase niciodată mai înainte, deși era în apropiere? Deci, trebuie să fi murit în Pelopones. (72) Dar nici de mirare nu-i că nu i s-a găsit mormîntul, cum nu s-au găsit nici mormintele multor altora". După ce aduce asemenea argumente, Timaios adaugă: „Dar Herakleides continuă să fie un amator de paradoxuri, căci tot el pretinde că a căzut un om din lună pe pămînt". Hippobotos ne informează că a existat mai demult, la Agrigent, o statuie a lui Empedocles cu capul acoperit și alta, mai tîrzie, cu capul descoperit, așezată în fața reședinței Senatului din Roma, adusă desigur acolo de romani. Statui-portret de-ale lui, cu inscripții, există chiar și acum. Neanthes din Cyzic, care

vorbește și despre pythagorici, relatează [fr. 23, FHG III, 6] că, după moartea lui Meton[47], au început să apară germenii tiraniei și că atunci Empedocles i-a convins pe agrigentini să pună capăt dezbinărilor dintre ei și să urmărească egalitatea politică[48]. (73) Mai mult chiar, fiind foarte bogat, a înzestrat multe fete din cetate care erau fără zestre. Fără îndoială, aceleași mijloace bănești i-au permis să poarte haine de purpură și, peste ele, o centură de aur, sandale de bronz și o coroană delfică de lauri, așa cum ne povestește Favorinus în *Amintirile* sale. Purta părul în plete și avea sclavi însoțitori. Avea mereu privirea concentrată și manifesta necontenit aceeași gravitate. În felul acesta apărea în public, iar cînd cetățenii îl întîlneau, li se părea că văd în această atitudine marca gravității unui rege. Mai tîrziu, ducîndu-se cu o căruță la Messina, pentru a asista la o serbare, a căzut și și-a fracturat piciorul, ceea ce l-a îmbolnăvit și i-a adus moartea, la vîrsta de șaptezeci și șapte de ani. Ar avea ⟨pe cît se pare⟩, și un mormînt la Megara. (74) În ce privește vîrsta, Aristotel este de altă părere; acesta spune că Empedocles a murit la șaizeci de ani, pe cînd alții, la o sută nouă (cf. § 58). Era în floarea vîrstei în timpul olimpiadei a optzeci și patra [444/1]. Demetrios din Troizen[49], în cartea sa *Împotriva sofiștilor* (FHG IV, 383) citînd cuvintele lui Homer (*Odis.* XI, 278), spune despre el astfel:

„Nod făcu și îl prinse de bîrna cea mai înaltă.
Gîtul printr-însul trecîndu-și, ajunse astfel în Hades".

În mica scrisoare a lui Telauges, amintită mai sus [§ 253, 55], se spune că, din cauza bătrîneții, a alunecat în mare și s-a înecat. Iată deci ce și cîte se spun despre moartea lui. (Urmează două epigrame ale lui Diogenes Laërtios). (76) Opiniile lui Empedocles sînt următoarele: există patru elemente: focul, apa, pămîntul și aerul, pe lîngă acestea, *Philia* care le unește și *Neikos** care le dezbină.

* *Philia*, „Iubirea", și *Neikos*, „Vrajba", sînt termeni care, la Empedocles, desemnează două principii, fapt pentru care nu se traduc. Vd. *Studiul istoric*, p. CXXXIII.

El spune așa: „Zeus ... cel plin de lumină" (B 6, 2, 3), prin Zeus desemnînd focul, prin Hera, pămîntul, prin Aidoneus, aerul și prin Nestis, apa[50]. „Iar acestea—spune el—se schimbă necontenit ..." [B 17,6], înțelegînd că rînduiala lumii este veșnică. El continuă: „alteori se despart" ... [B 17, 7.8]. (77) El spune și că soarele este o îngrămădire mare de foc și că e mai mare decît luna. Aceasta-i de forma unui disc, iar cerul are aspect de cristal. Sufletul trece prin tot felul de forme de animale și de plante. El se exprimă astfel: „Fost-am ... și pește" [B 117]. Poemele lui *Despre natură* și *Purificările* au cinci mii de versuri, iar *Tratatul de medicină*, [Lobon, fr. 19 Crön.] șase sute de versuri. Despre tragedii, am vorbit mai sus[51].

2. LEX. SUDA. Empedocles a fost fiul lui Meton, după alții al lui Archinomos (după Hesychios), iar după alții, al lui Exainetos. El a avut și un frate, pe Kallikratides [din A, I, § 53]. L-a audiat prima oară pe Parmenides, căruia, după cîte relatează Porphyrios în *Istoria filosofiei* (fr. 8 Nauck), i-a ajuns iubit. Alții afirmă că Empedocles a fost discipolul lui Telauges, fiul lui Pythagoras. A fost filosof naturalist, din Agrigent, și poet epic [după Hesychios]. Trăia pe vremea olimpiadei a 79-a [464/0].

Purtînd coroană de aur pe cap și sandale de bronz în picioare și cununi de laur în mîini, el colinda astfel orașele, în dorința de a-și crea faimă de zeu. Cînd a ajuns bătrîn, s-a aruncat noaptea într-un crater de vulcan, ca să nu se mai vadă nimic din corpul lui. Și așa a pierit, focul aruncîndu-i afară doar o sandală.

Elevul lui Empedocles a fost Gorgias, retorul din Leontinoi [din A, 1, § 58]. Empedocles a scris două cărți în versuri *Despre natură* (au rămas cam 2 000 de versuri), un *Tratat de medicină* în proză și multe altele (din Hes.).

3. PLINIUS, *Nat. Hist.* XXIX, 1,5. O altă asociație (medicală) își are începutul în Sicilia (care asociație, datorită experiențelor, este denumită „empirică")[52], după ce Akron din Agrigent a fost defăimat prin autoritatea acelui *physicus** care a fost Empedocles. LEX. SUDA, vezi

* *physicus*: „filosof al naturii".

Akron, din Agrigent, fiul lui Xenon, medic. Acesta a practicat sofistica la Atena, în același timp cu Empedocles. Este mai vîrstnic decît Hippocrates. A scris *Despre medicină*, în dialectul doric, *Despre nutriția cu alimente sănătoase*, o singură carte. Și acesta face parte din cei care au semnalat unele sufluri. La adresa acestuia a compus Empedocles o epigramă satirică [B 157]. PLUT., *De Is. et Os.* 79, p. 383 D. Se spune că medicul Akron din Atena și-a cîștigat renume pe vremea molimei celei mari, cerînd să se ardă foc pe lîngă bolnavi (cf. M. Wellmann, *Fr. d. gr. Ärzte* I, 108 și urm.). GALEN., *Meth. med.* I, 1 [X, 5 K]. Și mai înainte exista o concurență, deloc mică, de-a se întrece unii pe alții prin numărul descoperirilor, ca cele ale competitorilor din Cos și Cnidos[53]; căci acest neam al Asclepiazilor[54] din Asia, după ce a dispărut cel din Rhodos, era dezbinat; medicii din Italia, Philistion[55] și Empedocles și Pausanias și tovarășii lor se luau la întrecere cu aceștia prin acea „luptă bună"[56] pe care o lăuda Hesiod (*Munci și Zile* v. 24).

4. ARIST., *De anima* I, 2, 405 b 1. Și unii dintre [scriitorii] mai puțin renumiți au indicat apa ⟨drept principiu⟩, ca, de pildă, Hippon[57]; ei au ajuns, se pare, la această convingere de la observarea germenelui, deoarece germenele tuturor lucrurilor este umed. Ba acesta îi chiar critică pe cei care afirmă că sufletul este sînge[58], deoarece germenele nu e sînge.

5. LEX. SUDA, vezi [*Zenon* fr. A 2] . . . a scris *Disputele*, o *Exegeză* a operelor lui Empedocles, *Împotriva filosofilor naturaliști*. Se spune că el este descoperitorul dialecticii, după cum Empedocles este al retoricii; cf, 19 A, 1, § 25.

6. ARISTOT., *Metafizica* I, 3, 984 a 11. Anaxagoras din Klazomenai, care era, ca vîrstă, anterior acestuia [adică lui Empedocles], dar ale cărui lucrări sînt ulterioare[59], afirmă că principiile sînt ca număr infinite.

7. SIMPLICIUS, *Phys.* 25, 19 (din Teofrast, *Phys. Opin.* fr. 3, D. 477). Empedocles din Agrigent, care s-a născut nu cu mult în urma lui Anaxagoras, a fost un adept al

lui Parmenides, și încă unul apropiat, și mai cu seamă al pythagoricilor.

8. EUSEB., *P.E.* X, 14, 15 (Din biografiile anonime). Empedocles era discipolul lui Telauges, pe vremea cînd devenise celebru obscurul Heraclit [adică în 01. 69 (504—1), după *Chron.*].

9. EUSEB., *Chron.*, 01. 81,1 [456]. Empedocles și Parmenides erau renumiți filosofi ai naturii*. AUL. GELL. XVII, 21,14 [probabil din *Cronica* lui Nepos]. În perioada dintre dezastrul de la Cremera (477 î.e.n.) și Decemvirat [450 î.e.n.]: în acel timp Empedocles din Agrigent a fost în culmea înfloririi sale în studiul filosofiei naturii.

10. EUSEB., *Chron.*, 01. 86,1 436 cf. 18 A 11 b.

11. ATHEN. I, 5 E (din *Lex. Suda*, vezi *Athenatos*). Empedocles din Agrigent, învingînd la Olympia în concursul de care, deși pythagoric și vegetarian, a umplut cu smirnă, tămîie și tot felul de alte aromate un bou și l-a împărțit celor care s-au adunat la sărbătoare (cf. A. 1, § 51—53).

12. — XIV, 620 D. *Purificările* lui Empedocles le-a recitat la Olympia rapsodul Kleomenes, după cîte spune Dikaiarchos[60] în *Olympicul* (fr. 47, FHG II, 249).

13. NICOMACHUS (reconstituit după PORPHYR., *V. Pyth.* 29, Iamblichos, *V.P.* 135, *Despre miracolele lui Pythagoras*) la care participînd Empedocles din Agrigent și Epimenides din Creta[61] și Abaris hyperboreanul[62], au săvîrșit de multe ori și ei astfel de ritualuri. Poemele lor sînt cunoscute, ca dealtfel și porecla fiecăruia, Empedocles fiind „Opritorul vînturilor", Epimenides „Purificatorul", Abaris „Pătrunzătorul in văzduh"[63].

14. PLUTARCH., *De curios.* 1, p. 515 C. Empedocles, filosof al naturii, astupînd o rîpă adîncă ce emana în cîmpie o duhoare pestilențială dinspre miazăzi, se pare că a ferit regiunea de molimă. *Adv. Colot.* 32,4, p. 1126 B. Empedocles, după ce a dovedit că fruntașii cetății au adus prejudicii și au pricinuit disensiuni în treburile statului, ⟨a eliberat orașul⟩ și a mîntuit țara de lipsă de

* În textul grec: φυσικοὶ φιλόσοφοι.

roade și de molimă, astupînd cu zidărie trecătorile muntelui prin care vîntul de miazăzi pătrundea în cîmpie. CLEM., *Stromat.* VI, 30 (II, 445, 11 Str.). Empedocles din Agrigent a fost poreclit „Opritorul vînturilor". Se spune că deoarece vîntul ce sufla odinioară dinspre muntele Agrigent aducea peste localnici un miros greu și pestilențial, ba chiar femeilor acestora le pricinuise neajunsul de-a fi sterpe, [Empedocles] a făcut să înceteze acest vînt. (Urmează fragmentele B 111, 3—5, 112, 10—12). PHILOSTRAT, *Vita Apoll.* VIII, 7, 8, p. 158. Care înțelept, crezi tu, ar fi abandonat lupta pentru un astfel de oraș, însuflețit de ideea că odinioară Democrit i-a scăpat pe abderitani de ciumă și, gîndindu-se la Sofocle din Atena, despre care se spune că a molcomit pînă și vînturile ce suflau peste regiune, după ce a auzit de isprava lui Empedocles, care a oprit înaintarea furtunii dezlănțuită asupra agrigentinilor? [cf. I, 2]. Căci Empedocles și Pythagoras însuși și Democrit, deși au frecventat magii și au discutat multe probleme de ordin divin, tot nu s-au lăsat pe deplin cuceriți de această artă a magiei. PLIN., *Nat. Hist.* XXX, 1,9 în mod sigur, Pythagoras, Empedocles, Democrit și Platon au întreprins călătorii pe mare pentru a învăța magia, exilîndu-se mai degrabă, decît călătorind. După ce s-au întors acasă, această artă ⟨a magiei⟩ cînd au predicat-o, cînd au păstrat-o tăinuită.

15. IAMBLICH., *V. Pyth.* 113 (din Nicomachos). Cînd un tînăr[61] și-a tras sabia împotriva gazdei lui Empedocles, cu numele de Auchitos (cf. B 1)—deoarece acesta din urmă, judecîndu-l oficial pe tatăl tînărului, îl condamnase la moarte — și s-a aruncat asupră-i la întîmplare, ca scos din minți și stăpînit de furie, cu intenția să-l lovească cu sabia pe judecătorul tatălui său, ca și cum Auchitos ar fi fost un ucigaș, Empedocles, acordîndu-și lira, cum putu, a început un cîntec fierbinte și însuflețitor, intonînd dintr-o dată versul homeric:

„Cel ce aleanul precum și mînia îți potolește.
Face pe dată să uiți de amare necazuri, de toate".

(*Odiseea* III, 221).

Astfel și-a salvat gazda de la moarte și pe tînăr de la crimă. Se mai povestește că acest tînăr a devenit de atunci cel mai stimat dintre cunoscuții lui Empedocles.

16. STRABON VI, p. 274. Din această investigație, ei au ajuns la concluzia că există multe povești în legătură cu Etna și mai cu seamă în cele relatate de unii despre Empedocles și anume, că s-ar fi aruncat în vulcan și ar fi lăsat ca o urmă a întîmplării una din sandalele de bronz pe care obișnuia să le poarte: sandala a fost găsită nu departe de buza craterului, ca și cum ar fi fost aruncată acolo de violența focului (cf. p. 276). HORAT., *Ars Poet.* 458:

„Cînd, rătăcind cu privirea spre ceruri, acesta-și declamă
Versurile, de se-ntîmplă să cadă-n vreun puț sau vreo groapă
Ca păsărarul cu gîndul la mierle, poate să strige
Cît va putea «ajutor cetățeni!», căci nu-l scoate nimeni;
Totuși, de-ar vrea cineva să-i dea ajutor, aruncîndu-i o
Funie, ce, poți fi sigur că nu dinadins a făcut-o,
Și că de moarte nu vrea să scape? l-aș lămuri, prin
Moartea poetului sicilian Empedocles. Acesta,
Vrînd să treacă drept zeu, a sărit în Etna aprinsă,
El rece fiind[65]. Aibă deci și poetul dreptul să piară!
Dacă-l salvezi, cînd el nu vrea, e ca și cum l-ai ucide"

17. PSEUDO-ARISTOTEL. *Probl.* 30, 1, p. 953 a 26. Dintre cei de mai tîrziu, Empedocles și Platon și Socrate și ceilalți, mulți oameni cu vază [erau melancolici]; cf. Luc., *Fug.* 2.

18. AELIAN., *V.H.* XII, 32. Empedocles din Agrigent a purtat veșminte de purpură și sandale de bronz (cf. A 1, 73). PHILOSTR., *V.Ap.* VIII, 7, p. 156. Căci Empedocles, punîndu-și o bentiță de purpură în jurul capului, parcurgea drumurile elenilor compunînd imnuri, ca unul care va deveni zeu din om (cf. B 112, 6 și urm.).

19. SEXTUS, *Adv. math.* VII, 6. Căci Aristotel (în *Sofistul*, cf. A 1, § 57) spune că Empedocles a stimulat prima oară retorica. Din aceeași *Culegere de arte* (cf. fr. 137 Rose) QUINT. III, 1,8: Căci primul, după acei bărbați despre care poeții ne-au transmis că au dat unele imbolduri retoricii, este socotit Empedocles. SCHOL. IAMBLICH., *V.P.* p. 198 Nauck: căci Tisias[66], Gorgias[67] și Polos[68] au fost discipolii pythagoricului Empedocles.

Precepte

20. GNOM. PARIS. n. 153 (Ac. *Cracov.* XX, 152) Empedocles, întrebat fiind pentru ce se indignează așa de tare cînd aude că e vorbit de rău, răspunse: „pentru că, dacă nu mă voi întrista cînd sînt vorbit de rău, nu mă voi bucura nici cînd sînt vorbit de bine" (cf. Zenon A1, 158). Empedocles a răspuns cuiva care spunea că nu poate găsi nici un înțelept. „Pe bună dreptate—zise—, pentru că cel care caută un înțelept trebuie să fie mai întîi el însuși înțelept".

POEZIE (cf. A. 1, 55 și urm.; 65, 77: mai departe A 2,12).

21. LUCRET. I, 714 și urm.:

„Precum și cei ce cred că toate
Din cîteși patru lucruri se pot naște,
Din foc, din aer, din pămînt și apă
Așa, printre aceștia din urmă
Cel mai de seamă este Empedocles
Din Agrigent, ce l-a născut ostrovul
Cel cu trei colțuri[69] ...
. . . .
Deși e mare-acest ținut și vrednic
Să fie admirat în multe chipuri ...
. . . .

El n-a avut mai strălucit nimica,
Nimic mai sfînt, mai minunat vreodată
Și nici mai scump, decît pe Empedocles[70].
Versurile ce-au ieșit din mintea
Sa zeiască strigă cu glas tare
A lui descoperiri prea minunate.
Așa că el abia dacă mai pare
Că s-a născut din viță omenească".

22. ARIST., *Poet.* 1, 1447 b 17. Homer și Empedocles nu au nimic comun, afară de versificație; de aceea, primul merită pe drept numele de poet, în vreme ce al doilea mai degrabă numele de *physiolog** decît de poet.

23. MENANDROS [mai degrabă GENETHLIOS] I, 2,2. Imnii despre natură pe care i-au compus discipolii lui Parmenides și ai lui Empedocles, au fost închinați cercetărilor despre natura lui Apollon [cf. A 1, § 57 și Ammon. fr. B, 134], și a lui Zeus. Mulți chiar dintre imnii lui Orfeu sînt de acest fel. *Ibidem* 5,2. Iată cum sînt [imnii]: cînd vorbim despre un imn de-al lui Apollon, spunem că acest zeu reprezintă soarele și discutăm despre natura soarelui; ⟨cînd vorbim⟩ despre Hera ⟨spunem⟩ că este aer, iar Zeus reprezintă caldul [B 6,2]. Într-adevăr, astfel de imni se referă la natură. Și un atare gen de imni practicau Parmenides și Empedocles . . .

24. LACTANT., *Inst. div.* II, 12,4 Empedocles, pe care n-ai ști unde să-l numeri, printre poeți sau printre filosofi, deoarece a scris despre natură în versuri la fel ca la romani Lucretius și Varro, a fixat patru elemente primordiale. QUINT. I, 4,4. Datorită lui Empedocles la greci, lui Varro și Lucretius la latini, care au transmis în versuri precepte de-ale înțelepților.

25. SCHOL. ad DIONYS. THRAC. p. 168,8 Hilgard. Un poet își împodobește (creația) cu aceste patru mijloace — vers, mit, narațiune și limbaj ales — și orice poem care nu are parte de acestea nu este poem, chiar dacă se slu-

* filosof al naturii.

jeşte de vers. Fără îndoială, pe Empedocles, pe Tyrtaios[71](?) şi pe cei care au tratat despre astrologie nu-i numim poeţi, chiar dacă au folosit versul, pentru că nu s-au servit de mijloacele caracteristice ale poeţilor. 166, 13. Nu este poet cel care face uz numai de vers, deci nici Empedocles care a scris *Despre natură*, nici cei care au tratat despre astrologie, nici Pythicul[72], care a enunţat oracole în versuri. PLUTARCH., *Quom. ad. poet. aud.* 2, p. 16 c [18 A 15] ARIST., *Rhet.* III, 5, 1407 a 31. În al doilea rînd, faptul de a vorbi în termeni proprii ..., în al treilea rînd [a nu vorbi] în termeni echivoci; iar acestea, mai ales dacă nu vor prefera contrariul, ceea ce fac unii cînd nu au nimic de spus şi se prefac doar că spun ceva. Căci unii ca aceştia redau asemenea [idei] în poezie, ca de pildă Empedocles. Căci el înşeală [zicînd că] în cerc ⟨cercul sferei⟩ rezidă multul, iar cei ce-l ascultă păţesc ceea ce păţesc mulţi din partea prorocilor. Căci în momentul cînd folosesc termeni echivoci, au în vedere concomitent încă o idee, cum ar fi: „Cresus, trecînd fluviul Halys, va destrăma o mare împărăţie"[73]. *Meteor.* II, 3, 357 a 24. La fel de ridicol este şi cazul în care cineva, spunînd că marea e umoarea pămîntului, cum face Empedocles, crede că a spus un lucru limpede. [B 55] Căci dacă este vorba despre poezie, exprimîndu-se astfel, el a redat ideea mulţumitor, (pentru că a folosit o metaforă poetică), dar în ce priveşte cunoaşterea naturii, el n-a enunţat-o suficient. CICERO, *De oratore* I, 50, 217. Din acest motiv s-ar cuveni să spunem că a te juca bine cu mingea şi cu cele 12 Table scrise ţine de dreptul civil, deoarece pe amîndouă aceste jocuri le-a practicat foarte bine P. Mucius; din acelaşi motiv, cei pe care grecii îi numesc *physikoi* (naturalişti) ar trebui să se cheme şi ei „poeţi", deoarece naturalistul Empedocles a creat un poem minunat.

26. DIONYSIOS, *De comp. verb.* 22. Adepţi ai acestei armonii [stilistice] şi ⟨anume austere⟩ au existat mulţi, în domeniul poeziei, al istoriei şi al discursurilor politice, distingîndu-se de ceilalţi, în poezia epică, Antimachos

din Colofon[74] și Empedocles, naturalistul, în poezia lirică, Pindar, în tragedie, Eschil.

27. CICERO, *Ad. Qu. fr.* II, 9,3 Poemele lui Lucretius sînt așa cum scrii: cu multe scînteieri de geniu, chiar cu multă artă; dar (cînd vei veni), te voi socoti bărbat, dacă vei citi pe *Empedocles* al lui Sallustius, om însă nu te voi socoti.

Învățătura (cf. A, 1, § 76, 77, § A, 4.6)

28. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 3, 984 a 8. Empedocles considera ca principii cele patru elemente, adăugînd la cele (trei) enunțate (anume apă, aer, foc), ca al patrulea element, pămîntul; aceste elemente dăinuie veșnic și nu se nasc, ci doar se amestecă, unindu-se, într-o cantitate mai mare sau mai mică, într-o singură unitate și iarăși se dezbină din această unitate. SIMPL., *Phys.* 25, 21 (după I, 7; din Teofrast). Acesta [Empedocles] stabilește patru elemente corporale: foc, aer, apă și pămînt, care sînt veșnice și trec unele spre altele în cantitate mai mare sau mai mică prin unirea și dezunirea lor, iar ca principii propriu-zise, care pun în mișcare elementele, stabilește *Philia* și *Neikos*. Căci elementele trebuie să dăinuie, mișcate succesiv, o dată unite de *Philia*, altădată dezbinate de *Neikos*, astfel încît, potrivit concepției lui, principiile sînt ⟨de fapt⟩ șase. Căci, pe alocuri, el conferă o forță poetică *Neikos*-ului și *Philiei* cînd spune: [fr. B 17, 7–8], alteori le rînduiește și pe acestea ca elemente egale cu cele patru, cînd spune: [fr. B 17, 17—20].

29. PLATON, *Sofistul* 242 C—D. Mie, fiecare [filosof] mi se pare că ne spune povești, ca și cum am fi copii; unul, că cele existente sînt trei[75], și că uneori se luptă între ele, alteori însă, devenind prietene, înlesnesc căsătorii, nașteri și creșteri de urmași; altul[76], zicînd că acestea sînt două, umedul și uscatul, sau caldul și recele, le face

să conviețuiască și chiar le și mărită [cf. 60 A 4]. Tagma eleaților de la noi, începînd de la Xenofan și încă mai dinainte [cf. 1, B, 6, *Phileb.* 16 C—D], pentru că admit unitatea în toate lucrurile ce poartă un nume, se exprimă în acest sens prin mijlocirea miturilor. Apoi, mai tîrziu, niște Muze ionice și siciliene [Heraclit și Empedocles] s-au gîndit în mod analog că cel mai sigur este să combine cele două teze și să spună că existentul este în același timp Unu și Multiplu, că dușmăniile și prieteniile fac coeziunea; „că ceea ce e în dezacord este un etern acord", spun cele mai vioaie dintre Muze (Heraclit 22, B, 10). Glasurile mai moderate nu sînt atît de hotărîte privitor la părerea că acestea sînt eterne; ele susțin că, pe rînd, Totul este cînd Unul, unit în iubire prin influența Afroditei, cînd Multiplu, ostil sie însuși sub acțiunea dușmăniei [31 B 17].

30. PSEUDO-PLUT., *Stromat.* ap. *Eus.*, *P.E.* I, 8, 10 (D. 582; din Teofrast, ca la 31 și urm.) Empedocles din Agrigent ⟨susține existența⟩ a patru elemente: foc, apă, aer, pămînt. Cauza acestora este *Philia* și *Neikos*. Din primul amestec al elementelor desprinzîndu-se aerul, acesta se revarsă în jur; după aer, se desparte focul care, neavînd alt loc, e silit să țîșnească în sus, sub bolta [înghețată] care înconjură aerul. În jurul pămîntului s-au rînduit două emisfere, una în întregime de foc, cealaltă, amestec din aer și puțin foc, despre care crede că reprezintă noaptea. Începutul mișcării pornește de la faptul că hazardul a determinat pe undeva o concentrare [ἀθροισμός] a focului, care răbufnește cu o forță de neînvins. Soarele, în privința naturii sale, nu este foc, ci o reflectare a focului, asemănătoare cu reflectarea luminii în apă. El spune că luna s-a constituit de sine-stătător, din aerul despărțit de foc; acesta s-a solidificat, la fel ca și grindina. Lumină are însă de la soare. Iar rațiunea [τὸ ἡγεμονικόν] nu-și are sediul nici în cap, nici în piept, ci în sînge. De aici se trage că în acea parte a corpului în care „rațiunea" este mai răspîndită, în acea parte se dezvoltă și oamenii [după cît se crede].

31. HIPPOL., *Ref.* I, 3 (D. 558 W. 9) (1) Empedocles, care s-a născut după aceștia [pythagoricii], a spus multe lucruri despre natura demonilor [δαίμονες], cum că sînt peste tot prezenți, guvernînd cele de pe pămînt. Acesta spunea că începutul tuturor este *Neikos* și *Philia*; el afirmă că inteligența Unului este focul divin, și toate constau din foc și se vor dizolva în foc. Stoicii își întemeiază doctrina incendiului universal aproximativ după această învățătură[77]. (2) Dar mai presus de toate, Empedocles își întemeiază învățătura pe transmigrație (B 117). (3) Empedocles a spus că toate sufletele transmigrează succesiv în toate animalele. Căci și învățătorul acestor lucruri, Pythagoras, pretindea că el însuși a fost Euphorbos[78], care a luat parte la expediția împotriva Ilionului, zicînd că-și recunoaște scutul.

32. AËT. I, 7, 28 (D. 303, cf. Stob. I, 35, 17 W). ⟨Empedocles consideră Unul sferic, veșnic și imobil⟩ și că Unul este necesitatea: materia acesteia o constituie cele patru elemente, iar formele ei sînt *Neikos* și *Philia*. El mai spune că elementele sînt divinități și că amestecul lor este Universul și pe lîngă acestea există sfera [Σφαῖρος] în care toate acestea se vor separa, [sferă] cu înfățișare unică. El crede și că sufletele sînt divine, divini sînt și cei curați, care se împărtășesc curat din ele.

33 -- I, 3, 20 (D. 286) Empedocles, fiul lui Meton, din Agrigent susține că există patru elemente primordiale: foc, aer, apă, pămînt și două forțe primordiale, *Philia* și *Neikos*, una din ele fiind unificatoare, a doua dezbinatoare. El se exprimă astfel: ,,patru . . . din neamul muritorilor" [B 6]. Căci el numește *Zeus*, efervescența și eterul ,*Hera*, aerul dătător de viață, *Aidoneus*, pămîntul; iar *Nestis*, și *izvor de lacrimi muritor**, numește el, de pildă, sămînța și apa *(Allegor. hom. script.)* (probabil Plutarh), la STOB., *Ecl.* I, 10, 11 b, p. 121 W. (cf. Plut., *Vit. Hom.* 99) Empedocles numește *Zeus* efervescența și eterul, *Hera*, pămîntul, dătător de viață, *Aidoneus*, aerul,

* Sau: ,,pentru muritori".

deoarece nu are lumină proprie, ci este luminat de soare, de lună și de astre, *Nestis* și *izvor de lacrimi muritor*, sămînța și apa. Din cele patru elemente, așadar, se constituie întregul, natura acestora fiind alcătuită din contrarii, din uscăciune și umiditate, din căldură și frig; această natură produce întregul prin analogie și amestec reciproc și suportă schimbări parțiale, fără să accepte dizolvarea întregului. El vorbește astfel: „altă dată ... urăște" [B 17, 7—8]. HIPPOL., *Ref.* VII, 29 (p. 211 W.), după B 6 (din scrierile lui Plutarh despre Empedocles? cf. STOB., p. 122, 5). *Zeus* este focul, *Hera*, dătătoarea de viață, este pămîntul care produce roadele necesare vieții, *Aidoneus*, aerul, deoarece, deși prin el le vedem pe toate, numai pe el nu-l zărim, *Nestis* este apa, căci numai ea este mijlocul de transport a hranei[79] pentru toți cei care se hrănesc, ea singură neputînd hrăni pe cei și cele ce se hrănesc. Căci dacă ea ar fi fost hrănitoare, zice el, viețuitoarele niciodată n-ar fi fost cuprinse de foame, deoarece apa prisosește mereu în univers. De aceea el numește apa *Nestis*[80], deoarece, deși este o cauză a nutriției, totuși ea nu are forța necesară să hrănească pe cei și cele ce se hrănesc.

34. GALEN., *In Hipp. nat. hom.* XV, 32 K. Empedocles socotea că din cele patru elemente imuabile se naște natura corpurilor compuse, primele [elemente] amestecîndu-se în așa fel unele cu altele ca și cum cineva, fărîmițînd cu grijă și transformînd în pulbere rugina, minereul de cupru, de zinc și de sulf, le-ar amesteca in așa fel încît să nu poată lua în palmă nici o parte din ele, fără cealaltă.

Ibidem 27, 22. Primul pe care-l știm din cei care au arătat că elementele se amestecă a fost Hippocrates ... și prin aceasta se deosebea de Empedocles; căci și acela spune că noi și toate celelalte corpuri cîte se află pe pămînt provenim din aceleași elemente pe care le recunoaște și Hippocrates, dar nu prin faptul că sînt amestecate unele cu altele, ci fiindcă sînt compuse și țin laolaltă prin părticele foarte fine.

35. AËT. II, 7, 6 (D. 336) Empedocles spunea că locurile elementelor nu sint stabilite peste tot, nici nu sînt delimitate, ci toate [elementele] își schimbă între ele locurile. ACHILL., *Is.* 4, p. 34, 20 M. Empedocles nu acordă elementelor locuri delimitate unul de celălalt, ci spune că ele cedează unele altora locul, astfel încît pămîntul e purtat in sus și focul în jos.

36. ARIST., *De gen. et corr.* B 3, 330 b 19. Unii vorbesc direct de patru (elemente), ca de pildă Empedocles. Și acesta le grupează în două [categorii]; căci el pune în opoziție cu focul pe toate celelalte.

37. — *Metafizica* I, 4, 985 a 21 Empedocles se folosește într-o mai mare măsură de cauzele primordiale [decît Anaxagoras], dar nu îndestulător, spre a stabili o concordanță de sistem; la acesta, adeseori, *Philia* este cea care desparte și *Neikos* cel care unește. Cînd Întregul se desparte in patru elemente sub acțiunea *Neikos*-ului, focul, cît și fiecare din celelalte elemente se unesc într-o singură unitate; cînd iarăși, sub acțiunea *Philiei*, ele se unesc laolaltă, părțile ce provin din fiecare sînt nevoite să se dezbine din nou. Empedocles, în opoziție cu predecesorii săi, a introdus prima oară o distincție a cauzei ⟨primordiale⟩, nefăcînd un singur principiu al mișcării[81], ci două, și contradictorii[82]. De asemenea, el a enunțat prima oară că cele patru așa-zise elemente sînt de natură materială. Totuși, el nu se folosește de patru elemente, ci, ca și cum ar fi numai două, pe de o parte focul, luat în sine, iar celelalte, pămîntul, aerul și apa, ca și cum ar avea o singură substanță și s-ar opune focului.

38. ARIST., *Fizica* VIII, 1, 252 a 7. Se pare că Empedocles ar fi zis că prin Necesitate [ἀνάγκη], *Philia* și *Neikos* stăpinesc și pun alternativ în mișcare lucrurile, care, in timpul intermediar, se află în stare de repaos.

39. — *Metafizica* I, 4, 984 b 32. Deoarece era vădit că există in natură și elemente potrivnice celor bune, că nu există numai ordine și frumos, ci și dezordine și urîțenie, și că prevalează Răul și Urîțenia asupra Binelui și a Fru-

mosului, de aceea, un altul [Empedocles] a introdus *Philia* şi *Neikos* ‹ca principii› şi una şi celălalt fiind cauza şi a unora şi a celorlalte; căci, dacă cineva ar medita asupra acestor lucruri şi ar lua în considerare fondul gîndirii şi nu cele pe care cu stîngăcie le exprimă Empedocles, va găsi că într-adevăr *Philia* este cauza celor bune, iar *Neikos*-ul, a celor rele. Astfel, încît dacă cineva s-ar exprima într-un anume fel şi ar spune că Empedocles a fost primul care a definit şi a afirmat că Răul şi Binele sînt principii, negreşit că ar avea dreptate dacă ‹cu adevărat› pricina tuturor bunurilor este însuşi Binele [şi pricina relelor este Răul].

40. — *De gen. et corr.* II, 6, 333 b 20 Laudă numai amestecul. Deşi elementele nu le dezbină numai *Neikos*, ci şi *Philia*, ele fiind de la natură anterioare divinităţii; dar divinităţi sînt şi acestea.

41. PHILOP., *De gen. et corr.* 19, 3 Vitelli. El vorbeşte încă şi despre contradicţiile aparente, cînd exclude schimbarea evidentă, dar se contrazice pe sine însuşi, deoarece spune că elementele sînt neschimbătoare şi că ele nu se nasc unele din altele, iar celelalte din acestea. Apoi, tot el spune că, de învinge *Philia*, toate devin o unitate şi alcătuiesc sfera care este ‹o massă› fără calitate, pentru că nu mai păstrează în sine nici particularitatea focului, nici a vreunuia din celelalte elemente, deoarece fiecare din ele şi-a părăsit propriul aspect.

42. ARIST., *De caelo* III, 2, 301 a 14. Nu e verosimil să se ‹considere› că naşterea lumii are loc din elemente dezbinate şi care se găsesc în mişcare. De aceea şi Empedocles renunţă la afirmarea genezei prin *Philotes*, căci el nu ar fi putut alcătui Universul, rînduindu-l din elemente dezbinate, dacă ar fi admis unirea ‹lor› prin *Philotes*. Într-adevăr, Universul s-a constituit din elemente disparate, dar în cazul acesta este necesar ‹să admitem› că naşterea ‹lumii› a provenit din Unu şi din amestec. *De*

gen. et corr. I, 7, 334 a 5. Totodată și Universul este la fel — zice — și pe vremea *Neikos*-ului de acum ca și mai înainte, pe vremea *Philiei*.

43. — *De gen. et corr.* II, 7, 334 a 26. Cei care vorbesc ca Empedocles oare pe ce poziție se vor afla? Căci e necesar ca amestecul să fie ca zidul din cărămizi și piatră; iar acest amestec va fi constituit din elemente persistente, care se grupează unele lîngă altele după micimea lor; în felul acesta este carnea și fiecare din celelalte AËT. I, 13, 1 (D. 312) Empedocles spunea că înaintea celor patru elemente au existat părticele foarte mici din acestea, ca elemente primordiale anterioare elementelor, și anume *homoiomerii* sau [particule de aceeași natură] 17, 3 (D. 315) Empedocles și Xenocrates[83] socot că elementele sînt alcătuite din corpusculi foarte mărunți și ca un fel de elemente ⟨primordiale⟩ ale elementelor. GALEN., *in Hipp. de nat. hom.* XV, 43 K. Căci și acela [Empedocles] spune că noi și toate celelalte corpuri de pe pămînt ne-am născut din aceleași elemente, din care le deduce și Hippocrates, nu prin faptul că s-au amestecat laolaltă, ci prin gruparea în conglomerate de mici părticele, prin contactul lor strîns (cf. IV, 762; și prin fărîmițarea lor în mici particule).

44. AËT. I, 24, 2 (D. 320) Empedocles, Anaxagoras, Democrit, Epicur și toți cîți creează Universul potrivit cu asocierea corpurilor compuse din particule fine, introduc asocieri și dezbinări, dar, nepotrivit, nașteri și pieiri; căci aceste fenomene au loc nu printr-o schimbare calitativă, ci printr-o acumulare cantitativă; cf. ARIST., *De caelo* III, 5.

45. — I, 26, 1 (D. 321) Empedocles ⟨susține că⟩ esența necesității este cauza eficientă care se folosește de principii și de elemente. PLUT., *De an. procr.* 27, 2, p. 1026 B. Necesitatea, pe care cei mai mulți o numesc destin, Empedocles însă o numește *Philia* și, totodată, *Neikos*.

46. ARIST., *Fizica* I, 4, 187 a 20 Unii susțin că opozițiile provin prin separare din Unu, așa după cum spun

Anaximandros și cei care susțin că există Unu și Multiplu, cum sînt Empedocles și Anaxagoras; căci și aceștia deduc toate celelalte lucruri prin separare din amestecul elementelor; ei se deosebesc totuși unul față de celălalt prin faptul că pentru unul [Empedocles] există o alternanță ciclică a lucrurilor, iar celălalt (Anaxagoras) [le prevede] numai o dată; unul [ia în considerare] homoiomeriile infinite și contrarii*, altul, așa-zisele elemente.

47. AËT. I, 5, 2 (D. 291) Empedocles consideră Universul unic, dar Universul nu constituie întregul, ci doar o mică parte a întregului, restul fiind materie inertă.

48. PLATON, *Leg.* X, 889 B. [Adepții lui Empedocles] spun că toate, focul, apa, pămîntul și aerul, sînt produse ale naturii și ale hazardului, că meșteșugul nu are aici nici un amestec; din aceste elemente, în întregime private de suflet, s-au format apoi celelalte corpuri, globul terestru, soarele, luna și toate celelalte astre; aceste prime elemente, împinse încoace și incolo la întîmplare, fiecare după propriul său fel de a fi, ajung să se întîlnească și să se potrivească împreună, conform cu natura lor, cele calde cu cele reci sau cele uscate cu cele umede, cele moi cu cele aspre și în general, toate cîte sînt contrarii amestecîndu-se la întîmplare după legile necesității. Din acest amestec s-au format toate lucrurile pe care le vedem, cerul întreg, cu toate corpurile cerești, animalele și plantele, cu ordinea anotimpurilor și aceasta, zic ei, s-a petrecut nu în virtutea vreunei inteligențe, nici datorită unei divinități, nici vreunui meșteșug, ci, așa cum spuneam, numai datorită naturii și hazardului.

49. PHILO, *De provid.* II, 60, p. 86 (Aucher, cu corectări după Conybeare). În acest fel par alcătuite și părțile lumii, cum zice Empedocles. Căci după separarea eterului, aerul și focul au zburat în sus și s-a format cerul, care a cuprins de jur împrejur spațiul nemărginit. Focul însă, care rămăsese puțin mai jos de cer, s-a concentrat în

* Bollack: „și contrariile", vol. I, p. 82, nota 2; p. 85, nota 4.

razele soarelui. Iar pămîntul, concentrîndu-se într-un singur loc și condensîndu-se dintr-o anumită necesitate, a apărut în mijlocul [Universului] și aici și-a fixat sediul. Mai departe, pretutindeni în jurul pămîntului, eterul, deoarece era cu mult mai ușor, se agită, fără a se opri. Cauza repausului ⟨în care se află pămîntul⟩ trebuie căutată în puterea divinității (?) și nu în numeroasele sfere suprapuse, ale căror revoluții i-ar fi șlefuit înfățișarea. Într-adevăr, în jurul pămîntului a fost aruncat un cerc minunat, de un anumit tip (căci, într-adevăr, posedă forța unei mari și multiple frumuseți)*, de aceea pămîntul nu cade nici într-o parte, nici într-alta. AËT. II, 6, 3 (D. 334) Empedocles [consideră] că mai întîi s-a separat eterul, în al doilea rînd focul și apoi pămîntul, din care, intețindu-se prea mult mișcarea circulară datorită vitezei, ⟨cercului ce-l înconjură⟩ a țîșnit apa; din apă s-a evaporat aerul iar cerul s-a născut din eter, soarele din foc, iar din celelalte, prin condensare, s-au format cele din jurul pămîntului.

50. AËT. II, 31, 4 (D. 363) Empedocles [spunea că] față de distanța în înălțime de la pămînt la cer, care este de fapt înălțimea de la noi [la cer], distanța în lățime a bolții este mai mare, cerul întinzîndu-se mai mult în această direcție, deoarece Universul s-a constituit asemenea unui ou. 1, 4 (D. 328) Empedocles [consideră] că mișcarea circulară a soarelui descrie conturul marginii Universului. 10, 2 (D. 339) După Empedocles, în dreapta lui (sc. a Universului) sînt regiunile de la tropicul de vară, iar spre stînga, regiunile de la tropicul de iarnă.

51. — II, 11, 2 (D. 339) După Empedocles, cerul este o boltă de aer, care, sub influența focului, s-a solidificat întocmai ca un cristal, înconjurînd partea de foc și de aer în amîndouă emisferele. ACHILL., *Isag.* 5, p. 34, 29 M. Empedocles spune că acesta [cerul] este de cristal, alcătuit din substanță înghețată. SCHOL. BASILII MAGNI 22 (ed. Pasquali, Gött. Nachr., 1910, 200, 219) Empe-

* Traducere propusă de Aucher.

docles consideră [*sc.* cerul] constituit din lichid solidificat, aidoma unei bolți de cristal (sau de gheață).

LACTANT., *De opif. dei* 17, 6. Sau, dacă îmi va spune cineva că cerul este de aramă sau de sticlă sau, cum zice Empedocles, aer înghețat, oare aș accepta de îndată? [Din Varro, *Tubero*, cf. § 5. Dox. 198[1]].

52. — II, 4, 8 (D. 331) După Empedocles, Universul se distruge pentru că domină alternativ *Philia* și *Neikos*. SIMPL., *De Caelo* 293, 18. Alți gînditori spun că unul și același [*sc.* Univers] se naște și piere alternativ și că din nou născîndu-se, din nou piere, și că o astfel de succesiune este veșnică, după cum susține Empedocles, anume că *Philia* și *Neikos* înving pe rînd; una, unește toate într-unul și distruge Universul *Neikos*-ului și, din el, creează Sfera; în schimb, *Neikos* dezbină iarăși elementele și creează un astfel de Univers: (urmează B 17, 7—13). 305, 21 Platon și Empedocles, Anaxagoras și ceilalți filosofi naturaliști (φυσικοί) spun, pe cît se pare, că nașterea corpurilor compuse din cele simple are loc în conformitate cu modalitatea expusă de această ipoteză (adică conform cu învățătura, 304, 5) ... ca și cum ar fi preexistat în timp cele din care se nasc cele născute. ARIST., *Metaph.* II, 4, 1000 b 18. Căci, dintre cele ce există, el nu le face pe unele destructibile, pe altele indestructibile, ci pe toate le face destructibile, cu excepția elementelor.

53. AËT. II, 13, 2 (D. 341) Empedocles spune că ⟨astrele sînt⟩ de foc, din elementul foc pe care aerul, cuprinzîndu-l în interiorul său, l-a presat în sus la prima separare (a elementelor).

54. AËT. II, 13, 11 (D. 342) Empedocles [spune] că stelele fixe sînt puternic atașate de cristalul* ⟨cerului⟩ iar cele mișcătoare se pot mișca liber.

---

* Gheață.

55. ACHILL., *Isag. In Arat.* 16, p. 43 (2 Maass) Există unii [filosofi] care susţin că soarele ‹a apărut› primul, luna a doua, iar în al treilea rînd, Cronos*. Dar, după părerea mai multora, prima a apărut luna, deoarece [spun ei] ea este o parte ruptă din soare[84]. După cum [spune] şi Empedocles: (fr. B 45).

56. AËT. II, 20, 13 (D. 350) Empedocles [susţine] că sînt doi sori: unul este Soarele propriu-zis [arhetipul]: acesta este foc, situat în una din emisferele Universului; focul a umplut emisfera, fiind situat mereu în partea opusă propriei sale reflecţii; celălalt [soare] aparent, este doar reflectarea ‹primuluî› în cealaltă emîsferă, umplută cu aerul amestecat cu cald**, provocată de pămîntul rotund ca un cerc [cf. Plut., la B 44] prin fenomenul reflecţiei spre soarele cristalin***, reflectare care se mişcă în cerc, urmînd rotaţiei emisferei învăpăiate. După cum s-a spus, rezumînd pe scurt, soarele este o reflectare a focului din jurul pămîntului[85]. 21, 2 (D. 351) [Soarele] ce rezultă din reflectare este egal în mărime cu pămîntul.

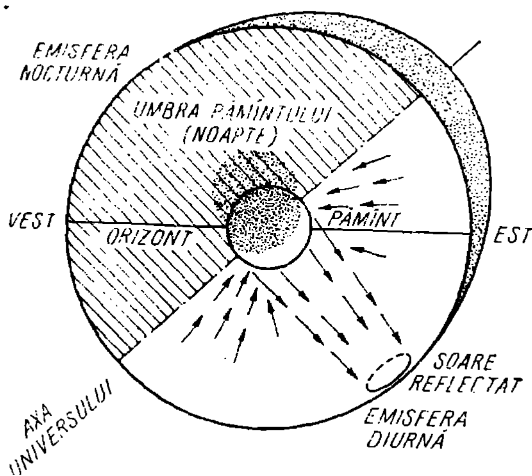
57. ARIST., *De anima* II, 6, 418 b 20 N-au dreptate nici Empedocles, nici vreun altul care s-a exprimat astfel, şi anume că lumina este purtată (φερόμενον) şi se întinde la un moment dat între pămînt şi [ceea] ce-l înconjură, fără ca noi să băgăm de seamă ... Într-adevăr, într-un interval mic al spaţiului, fenomenul ne-ar putea scăpa din vedere, dar faptul de a nu-l observa pe tot intervalul care separă răsăritul de apus constituie o supoziţie mult prea pretenţioasă. *De sensu* 6, 446 a 26. După cum spune şi Empedocles, lumina de la soare soseşte mai întîi în spaţiul intermediar, înainte de a ajunge la vederea noastră şi pe pămînt. Cf. PHILOP., *De anima* 334, 34 (la Ar. 418

---

* Planeta Saturn.

** Adică foc, cf. 31 A 30.

*** După Capelle, p. 210, nota 3, aici nu poate fi vorba decît de un fel de imensă lentilă a „soarelui" aparent, dar care reflectă focul adevăratului soare.

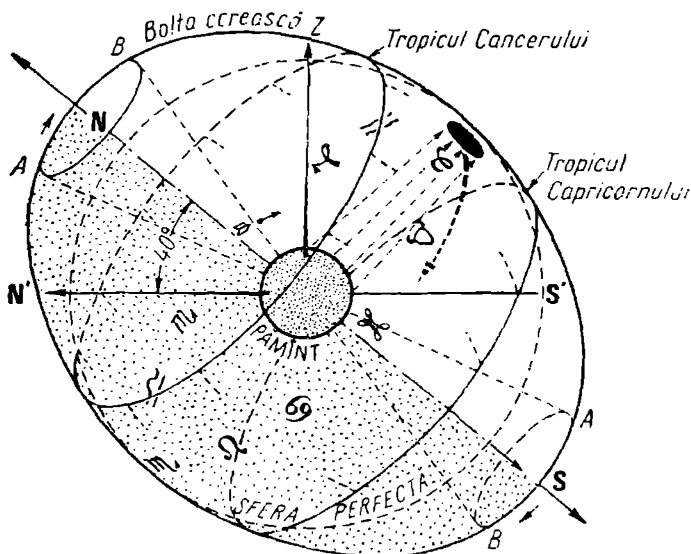


(preluat din J. Bollack, *Empédocle*, 3. Commentaire 1, p. 270).

b 20) Empedocles spune că lumina este o substanţă ce se scurge de la o sursă luminoasă; ea ajunge mai întîi în spaţiul intermediar dintre pămînt şi cer şi ceva mai tîrziu ajunge şi la noi, dar o astfel de mişcare a ei ne scapă, datorită vitezei sale.

58. AËT. II, 8, 2 (D. 338) Empedocles [spune că] prin cedarea aerului, sub presiunea soarelui, polurile au devenit înclinate şi regiunile nordice au fost înălţate, iar cele sudice au fost coborîte, şi, potrivit cu aceasta, Universul în întregime. 23, 3 (D. 353) Empedocles [spune] că soarele este împiedicat de sfera ce-l înconjură să înainteze pînă la capăt în linie dreaptă, cît şi de cercurile tropicelor [*sc.* soarele se întoarce].

59. — II, 24, 7 (D. 354) Soarele suferă o eclipsă cînd luna trece pe dedesubtul lui.



N- POLUL NORD CER — N' - POLUL NORD PĂMÎNT

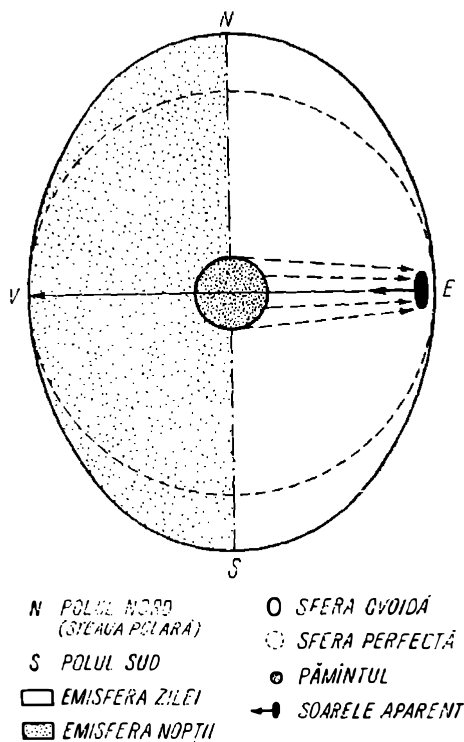
S- POLUL SUD CER — S'- POLUL SUD PĂMÎNT

Z- ZENIT — SOARELE APARENT

A- POZIȚIA EMISFERELOR LA SOLSTIȚIUL DE VARĂ — B- POZIȚIA EMISFERELOR LA SOLSTIȚIUL DE IARNĂ

(după J. Bollack, *Empédocle*, 1. Introd., p. 189)

60. — II, 25, 15 (D. 357) Empedocles [spune că] aerul se concentrează sub formă de nor datorită focului, așa încît [*sc.* luna] este formată dintr-un amestec. PLUT., *De fac. in orbe lun.* 5,6, p. 922 C. Și ei sînt nemulțumiți de propunerea lui Empedocles, care consideră luna un sloi de gheață, format din aer, înconjurat de o sferă de foc. AËT. II, 27, 3 (D. 358) în formă de disc. PLUT., *Quaest. Rom.* 101, p. 288 B. Căci figura aparentă a lunii, cînd este lună



(preluat din J. Bollack, *Empédocle*, 1. Introd., p. 188)

plină, nu este sferică, ci lenticulară și în formă de disc, cum crede Empedocles ⟨că este⟩ și cea reală. AËT. II, 28, 5 (D. 358) Thales a spus prîma oară că [luna] este luminată de soare. Pythagoras, Parmenides, Empedocles [au spus] la fel.

61. — II, 31, 1 (D. 362) Empedocles (spune) că, față de soare, luna se află la o distanță dublă decît cea față de pămînt.

62. HIPPOL. I, 4.3 (D. 559) După cum spunea Empedocles, întreg spaţiul ce ne înconjură este plin de rele şi pînă la lună relele se întrec care mai de care să se întindă din spaţiul din jurul pămîntului; dincolo de această limită însă ele nu înaintează, deoarece întreg spaţiul de deasupra lunii este mai pur; aceasta a fost şi părerea lui Heraclit.

63. ARIST., *Meteor.* II, 9, 369 b 12 (despre fulger). Unii spun că în nori se naşte foc. Empedocles precizează că acest foc este o parte din razele soarelui, închisă în massa norilor. AËT. III, 3,7 (D. 368) După Empedocles, [fulgerul este] impactul luminii pe un nor. El străbate aerul ce i se opune: stingerea[66] lui şi trosnetul provoacă un zgomot asurzitor, aprinderea produce străfulgerarea iar zgomotul fulgerului este tunetul.

64. OLYMPIOD., *In Meteor.* A 13, 102, 1 Stüve. Pentru ce se mişcă vînturile într-o mişcare piezişă? Nu pentru că ceea ce este pămînt şi ceea ce este foc urmează mişcări contrare una faţă de alta, cum credea Empedocles, ci pentru că aerul se mişcă în cerc.

65. AËT. III, 8, 1 (D. 375) Empedocles şi stoicii[67] [spun] că se face iarnă cînd învinge aerul care e silit să urce mai sus din cauza condensării, iar vară, cînd, învingînd focul, aerul e silit să coboare.

66. PHILO, *De prov.* II, 61, p. 86 (după Aucher şi Conybeare). Apoi, cugetînd [*sc.* Empedocles] despre mare, zice: după ce a îngheţat complet porţiunea din imediata apropiere a ţărmului, întocmai cum apare grindina (cf. A 30, I, 288, 34), apa a devenit mîloasă(?)[68]. Căci orice umezeală exista pe pămînt, ea a fost comprimată în locurile lui joase şi în depresiuni de vînturile care suflau nepotolite, de pretutindeni, aidoma ca în nişte legături extrem de puternice. AËT. III, 16, 3 (D. 381) Empedocles [vorbeşte de] evaporarea umezelii de pe pămîntul ars de soare, datorită condensării sale tot mai mari (cf. II, 6, 3 şi B 55). AELIAN., *Hist. an.* IX, 64 Empedocles din Agrigent spune că există ceva apă dulce în mare, fără s-o ştie toată lumea, dar care hrăneşte peştii. Despre prezenţa acestei ape îndulcite în apa

sărată a mării vorbește întocmai ca fizicienii (φυσικοί), după cum reiese din cele ce a scris.

67. ARIST., *De caelo* B 13, 295 a 13. De aceea, toţi cei care susţin că cerul s-a născut spun că şi pămîntul s-a strîns în mijloc. Ei cercetează cauza menţinerii lui [în spaţiu] și unii o prezintă în felul următor, [zicînd] că lăţimea și volumul lui constituie cauza; alţii, ca Empedocles [pretind] că mişcarea cerului care se roteşte în cerc, fiind antrenată mai repede, împiedică căderea pămîntului, întocmai ca apa în vasele de bronz*; căci și apa, cînd vasul este rotit** repede, ajungînd pe fundul vasului, deși în mod natural ar trebui să cadă, totuşi ea nu cade, din același motiv.

69. PSEUDO-ARISTOTEL, *Probl.* 24, 11, 937 a 11. De ce pietrele se solidifică mai mult sub acţiunea apei calde decît sub a apei reci? Oare care din două ar fi motivul? Pentru că piatra se întărește prin pierderea umedului, iar umedul dispare mai degrabă sub acţiunea caldului decît a recelui. Și (astfel) pietrificarea are loc datorită caldului, după cum spune și Empedocles că se formează stîncile și pietrele și apele calde (cf. 55 A 164). PSELL., *De Lap.* p. 38 Bernard. Mulţi s-au încumetat să prezinte cauzele acestor forțe ce există în pietre; dintre filosofii vechi (pot fi citaţi în acest sens) Anaxagoras, Empedocles și Democrit, iar dintre cei ce nu ne premerg cu mult, Alexandros din Aphrodisias[89]. PLUTARCH., *Prim. frig.* 19, 4,p. 953 E. Cele ce se văd, izvoare, stînci și pietre, după părerea lui Empedocles, au fost împinse în sus de focul din fundul pămîntului şi se menţin la suprafaţă sprijinite de [focul] ce arde [în adîncuri].

69ª. THEOPHR., *De sensu* 59 (D. 516, 9) Despre culori. Empedocles [se înţelege, spune] și că albul aparţine focului, iar negrul, apei; cf. A 86, § 7 și B 94.

---

* Vase de încălzit apa.

** Experienţa presupune un vas suspendat de o sfoară, întors cu gura în jos, cf. *Capelle*, p. 213, notele 5 şi 6.

70. AËT. V, 26, 4 (D. 438) Empedocles susține că arborii au crescut mai înainte decît animalele, înainte ca soarele să se fi răspîndit în jur și înainte ca ziua și noaptea să se fi separat; ei prezintă concomitent caracteristici masculine și feminine, în conformitate cu proporțiile complementare ale amestecului lor; cresc, înălțîndu-se, datorită căldurii din pămînt, întrucît sînt părți ale pămîntului, întocmai după cum și embrioanele din abdomen sînt părți ale mitrei*; fructele sînt un excedent** al apei și al focului din plante; arborilor, care duc lipsă de umiditate pentru că li s-a evaporat apa sub acțiunea căldurii, le cad frunzele, iar celor care au mai multă umiditate li se mențin (cf. B 77, 78), așa cum se întîmplă cu frunzele de dafin, măslin și palmier; iar deosebirile de esență provin din variațiile aflate în compoziția multiplă a pămîntului și datorită faptului că plantele extrag în mod diferențiat din pămîntul hrănitor părțile care le convin (homoiomeriile), cum e cazul cu vița-de-vie; căci nu deosebirile acestora fac vinul bun, ci acele ale solului care hrănește vița. TEOFRAST., *D.c. pl.* I, 12, 5. Unul singur este principiul generator, nu cum face diviziunea ⟨acestor principii⟩ și le clasează Empedocles și anume: pămîntul, pentru rădăcini, eterul, pentru mlădițele plantelor, ca și cum unul ar fi separat de celălalt, ci [provine] dintr-o singură materie și o singură cauză generatoare. ARIST., *De anima* II, 4, 415 b 28 Empedocles nu s-a exprimat corect cînd adaugă precizarea că dezvoltarea plantelor are loc prin creșterea rădăcinii în jos, deoarece așa se deplasează pămîntul, potrivit cu natura sa, și [a tulpinei în sus], din cauza focului, tot astfel potrivit naturii acestuia. PLUT., *Quaest. conv.* VI, 22, 6, par. 688 A. Se observă că [*sc.* natura] procură hrana plantelor pe nesimțite, din mediul înconjurător, cînd ele trag umiditate cum spune Empedocles. [ARIST.], *De plant.* I, 1, 815 a 15 (din NICOLAOS DIN DAMASC, ed. Meyer, par. 5, 4) Anaxagoras și Abrucalis[90] [adică Empedocles] zic că ele [plantele] sînt mișcate de dorință, ba susțin

* După Diels, μητρός, deci: ale mamei.
** În gr. περιττεύματα: părți suplimentare.

și că ele au simțire, că se întristează și se delectează ... Abrucalis a fost de părere că în plante sexul este mixt; b 16 (p. 6, 17 M). Anaxagoras și Democrit și Abrucalis ziceau că ele au intelect și facultatea de a înțelege. 817 a 1 (p. 10, 7 M), ceea ce a zis Abrucalis este neîndoielnic, dacă se descoperă în plante sex feminin și sex masculin sau un gen combinat din aceste două sexe. 817 b 35 (p. 13,2 M). Abrucalis a afirmat că plantele au totuși descendență, cu toate că [în momentul apariției lor] lumea era mai mică și nu era încă desăvîrșită în toată împlinirea sa; dar cînd ea s-a împlinit, s-a ivit și animalul [cf. B 79).

71. HIPPOCR., *De prisc. med.* 20. Unii medici și învățați susțin că nu e cu putință să cunoască medicină cel care nu știe ce este omul și că se cuvine să învețe acest lucru cel care are de gînd să vindece cum trebuie pe oameni. Afirmația acestora e proprie filosofiei, așa cum [spun] Empedocles sau alții, care, scriind despre natură, au arătat de la început ce este omul și cum s-a născut el mai întîi și de unde provine constituția sa. Eu, pe de o parte, cred că afirmațiile cîte le-au făcut, fie un filosof fie un medic, sau cîte le-au scris în legătură cu natura sînt mai puțin de competența artei medicale, cît de a artei descriptive. Cred că o cunoaștere limpede despre natură nu reiese de nicăieri de altundeva decît din medicină.

72. AËT. V, 19, 5 (D. 430) Empedocles [spune] că primele vlăstare ale animalelor și ale plantelor n-au fost cîtuși de puțin întregi [ca înfățișare], ci, la început, au apărut sub forma unor părți disparate; vlăstarele celei de-a doua generații, datorită îmbinării părților, apar ca niște plăsmuiri ciudate, iar cele din a treia aparțin celor cu înfățișare întreagă; vlăstarele din a patra generație nu mai sînt alcătuite din unele și aceleași elemente*(?), ca de pildă din pămînt și apă, ci se nasc unele din altele, la plante, ca urmare a unei hrane abundente, la animale, prin faptul că apariția unei femele frumoase declanșa actul sexual. Speciile tuturor animalelor se deosebesc prin constituția

* Cuvînt nesigur: ὁμοίων ⟨στοιχείων⟩.

lor felurită: unele, au înclinație specială pentru apă, altele, să zboare în aer, și anume cele care posedă elementul foc în mai mare cantitate[91], altele, mai grele, înclină spre pămînt, iar toate cîte sînt formate din părți egale la combinare, au graiul(?) sălășluit în piept*[92]; cf. PHILO, *De gig.* 7 și urm. (II, 43 W.) CENSORIN. 4, 7 Empedocles însă în poemul său minunat... afirmă ceva asemănător. Mai intîi, s-au născut mădularele, care unde s-a nimerit, din pămînt, ca și cum acesta le-ar fi purtat în sînul său, apoi ele s-au reunit și au alcătuit corpul unui om întreg, amestecat din foc și în același timp din sevă (cf. 18, A 51) VARRO, *Eumenid. sat.*, fr. 27 Büch. Empedocles susține că oamenii s-au născut din pămînt, ca sfecla[93].

73. ARISTOT., *De resp.* 14, 477 a 32. Empedocles n-a redat corect acest lucru, cînd zice că cele mai calde dintre animale și care au cel mai mult foc trăiesc în apă, evitînd căldura excesivă din natură; cf. *De part. anim.* B 2, 648 a 5 (p. 146, 34). TEOFRAST, *Caus. pl.* I, 21, 5 După cum spune și Empedocles despre animale: cele alcătuite de la natură din foc excesiv, trăiesc în mediul acvatic (cf. 22, 2).

74. AËT. IV, 22, 1 (D. 411) Empedocles [în *Cosmogonia* sa, cf. 7.1, spune] că prima respirație a primului animal are loc cînd se evacuează lichidul ⟨din corpul⟩ nou-născutilor, iar în locul astfel rămas gol pătrunde aerul din afară, în vinele deschise; apoi, căldura înnăscută, prin mișcarea ei spre exterior, presînd în sus aerul, produce expirația. Dar prin retragerea ei în interior, oferă aerului iarăși posibilitatea de a intra în corp [și în acest moment] are loc inspirația. Dimpotrivă, în condițiile acum date, cînd sîngele circulă spre suprafață, el împinge aerul prin nări prin presiunea lui, și, prin scăparea lui ⟨pe nări⟩ are loc expirația, iar cînd sîngele se retrage, aerul pătrunde din nou în interior în spațiile golite de sînge și atunci are loc inspirația; fenomenul amintește de ceea ce se petrece cu clepsydra (B 100, 9). Schlechter, v. 15, 3 (D. 425).

---

* Diels (p. 297) πᾶσι τοῖς χωρίοις σύμφωνα εἶναι = „au capacitatea de a se adapta în orice regiune".

75. AËT. V, 18, 1 (D. 427) (Din ce cauză sînt nașterile la șapte luni). Empedocles spune că pe vremea in care s-a născut neamul omenesc din pămînt, ziua, potrivit cu lungimea timpului datorat mișcării lente a soarelui, era atît de mare cît este în prezent intervalul de zece luni; după ce s-a scurs o bucată de vreme, ziua a devenit atît de mare cît este în prezent răstimpul de șapte luni; din această cauză atît fețîi de zece luni cît și cei de șapte luni, fiindcă natura Universului s-a îngrijit astfel, se dezvoltă într-o singură zi [și în noaptea][94] în care se și nasc.

76. PLATON, *Phaedon* 96 A—B „Căci eu — zicea [Socrate] — o, Kebes, cînd eram tînăr, ce înflăcărare admirabilă m-a cuprins în fața acestei științe, pe care o numesc cercetarea naturii! Mi se părea că este ceva minunat să afli cauzele fenomenelor, de ce se naște fiecare lucru și de ce piere și pentru ce există. Și, adeseori, îmi băteam neobosit capul cercetînd mai întîi următoarele: oare viețuitoarele se dezvoltă ⟨hrănindu-se⟩ printr-o anume formă de putrefacție a caldului și a recelui, cum spuneau unii [Archelaos]?[95] Și oare sîngele să fie cel căruia i se datorează faptul că noi raționăm [Empedocles] sau aerul [Anaximenes, Diogenes] sau focul [Heraclit]? Sau nici unul din acestea, ci să fie oare creierul [Alkmaion]?[96] etc.

77. AËT. V, 27, 1 (D. 440) Empedocles [spune] că animalele se nutresc prin asimilarea a ceea ce le convine, cresc datorită prezenței căldurii, se consumă și pier din lipsa celor două. Oamenii din prezent, comparați cu primii oameni, sînt în rîndul unor copii nou-născuți. GAL., *D. def. med.* 99 (XIX, 372 K) Cum spun Hippocrates, Erasistratos[97], Empedocles și Asclepiades[98] că se face digestia alimentelor... Empedocles [zice că] prin putrefacție; cf. B 68, 81.

78. AËT. V, 22, 1 (D. 434) După Empedocles, mușchii corpului se nasc din cele patru elemente egal amestecate, nervii, din foc și pămînt, amestecate cu o porție dublă de apă, unghiile li se nasc animalelor din nervi, care se răcesc la extremități, în locul unde se produce un contact

cu aerul; oasele se alcătuiesc din două părţi apă şi pămînt, din patru de foc, părţile acestea combinîndu-se în interiorul pămîntului. Transpiraţia şi lacrimile se produc cînd sîngele se subţiază şi se varsă spre a se împuţina. ARIST., *De part. an.* I, 1, 642 a 17. Căci principiu este mai degrabă natura materiei: uneori și Empedocles se lovește de această problemă, în faţa evidenţei, și este constrîns să spună că și substanţa primordială și natura par a fi *Logos* (raţiune, proporţie), ca, de pildă, atunci cînd expune ce anume este osul. El nu zice că acesta este unul dintre elemente, nici două, nici trei, nici toate la un loc, ci proporţia (*Logos*-ul) este din amestecul acestora. ARIST., *De anima* I, 4, 408 a 13. De asemenea, ar fi nepotrivit [să se afirme că] *Logos*-ul (raţiunea, proporţia) amestecului este sufletul, căci amestecul elementelor nu are același *Logos* (proporţie) în cazul muşchilor şi în cazul oaselor; ar rezulta, prin urmare, că un corp posedă mai multe suflete, răspîndite în toate părţile lui, dacă toate provin din elemente amestecate, iar *Logos*-ul (proporţia) amestecului este armonie și suflet. Ar putea să ceară cineva și această lămurire de la Empedocles: el spune că fiecare din aceste mădulare sînt alcătuite în conformitate cu un anume *Logos* și, în acest caz, care din alternative este valabilă, sufletul să fie oare tot una cu *Logos*-ul sau, mai degrabă, fiind altceva, este parte integrantă a mădularelor? Și încă ceva: oare *Philia* să fie cauza indiferent cărui amestec, sau a unui amestec potrivit *Logos*-ului? Și amestecul să fie cumva unul și acelaşi lucru cu *Logos*-ul sau este altceva, independent de *Logos*? cf. *Metaph.* I, 10, 993 a 15. PSEUDO-ARIST., *De spiritu* 9, 485 b 26. Empedocles spune simplu că natura osului este o cauză. Mai mult, dacă toate au acelaşi *Logos* (proporţie) în amestec, ar fi trebuit să nu existe deosebire între cal, leu și om. PLUTARCH., *Quaest. nat.* 20, 2, 917 A. Unii susţin că lacrimile curg cînd se tulbură sîngele, la fel ca zerul laptelui, cum spune Empedocles.

79. SORANUS, *Gynaec.* I, 57, p. 42, 12 (Nabel). Empedocles crede că aceştia [embrionii] s-au atașat de ficat, Phaidros[99], de inimă.

80. I, 21, p. 14, 9. Există cazuri cînd [menstruația] premerge cu cîteva zile sau întîrzie peste termen. Aceasta are loc la fiecare [femeie] potrivit cu propriul său termen și nu [la toate] în aceleași perioade, cum [spune] Diokles[100] (FGÄ I, 197, fr. 171 Wellmann); și iarăși, după Empedocles, ea apare cînd scade lumina lunei. Căci unele femei devin curate înainte de douăzeci ale lunii, altele după douăzeci, și iarăși, unele, cînd lumina lunii crește, altele, cînd ea scade [cf. ARISTOT., *De anim. hist.* △VIII, 2, 582 a 34].

81. ARIST., *De gener. anim.* IV, 1, 764 a 1 (Deosebirea între sexe). Unii [spun că deosebirea se realizează] în uter, cum afirmă Empedocles; într-adevăr, spermatozoizii care intră într-o mitră caldă sînt masculini, iar cei care intră într-o mitră rece devin feminini; cauza căldurii și a răcelii este fluxul menstrual, putînd fi mai rece sau mai cald, mai vechi sau mai proaspăt . . . căci acest lucru, după cum e și adevărat, Empedocles l-a luat în considerare mai superficial, crezînd că numai prin frig și căldură se deosebesc între ele sexele ⟨în procesul de formare a lor⟩, deoarece putea să vadă că toate mădularele, inclusiv sexul bărbătesc și uterul, prezintă o mare deosebire. *Ibidem* 765 a 8. E necesar să replicăm negativ la aserțiunea lui Empedocles care deosebește femininul de masculin prin căldura și răcirea uterului. AËT. V, 7, 1 (D. 419) Empedocles [susține] că masculii și femelele se nasc potrivit căldurii și recelui; pornind de aici, el pretinde că primii masculi s-au născut din pămînt, mai mult în părțile dinspre răsărit și miazăzi, iar femelele, înspre miazănoapte. 8, 1 (D. 420) Empedocles spune că monștrii se nasc din cauza excesului de spermă, sau ⟨dimpotrivă⟩, din insuficiența ei, sau din cauza tulburării mișcării [spermice], sau din pricina sciziunii ei în mai multe părți, sau din cauza oscilării. În felul acesta, el crede că a prevăzut aproape toate cauzele posibile. 10, 1 (D. 421) Empedocles [spune] că doi gemeni și trei gemeni se nasc datorită excesului de spermă și prin sciziparitate. 11, 1 (D. 422) De unde provin asemănările cu părinții și cu strămoșii? Empedocles [susține] că asemănările provin din predominarea seminței genitale, iar

neasemănările, din faptul că se evaporează căldura din spermă (cf. Hipp., *De genit.* 8, VII, 480 L.). 12, 2 (D. 423) Cum [de se explică faptul că] nou-născuții seamănă cu alții și nu cu părinții lor? Empedocles [susține] că fetii capătă înfățișarea potrivit cu imaginația femeii în timpul concepcrii, pentru că femeile adeseori s-au îndrăgostit de statui și de tablouri și au născut copii asemănători cu acestea [DIONYS., *De imit.* p. 17, 18 Usen.] CENSORIN. 5, 4 [p. 24 A 13] 6, 6 Anaxagoras și Empedocles sînt de părere că, atunci cînd se răspîndește sămînța genitală din partea dreaptă, se nasc bărbați, iar din cea stîngă, femei. Părerile acestora, congruente în această privință, se deosebesc în cea asupra asemănării copiilor; despre acest fapt, discutînd cauza, opinia lui Empedocles se prezintă astfel: dacă în semințele genitale ale părinților se află căldură egală, se procreează un băiat asemănător tatălui; dacă recele a fost egal, se naște o fată asemenea mamei; dacă sămînța genitală a tatălui va fi mai caldă și cea a mamei mai rece, va fi băiat, care va avea fața mamei; iar dacă sămînța mamei va fi mai caldă, iar a tatălui mai rece, se va naște o fată, care va semăna cu tatăl ei. 6, 9 10. Urmează despre gemeni, care atunci cînd se întîmplă să se nască, apar dintr-o singură sămînță, în chipul în care a socotit Hippon[101]. Într-adevăr, atunci cînd [aceasta] este mai mare decît cea necesară pentru un singur făt, ea se divide în două. Se pare că Empedocles aproape că a înțeles acest lucru, dar nu a arătat cauzele pentru care sămînța se divide; el afirmă numai că [gemenii] se nasc și că, dacă amîndoi [gemenii] au ocupat în mitră în mod egal poziții calde, amîndoi se nasc băieți, dacă au ocupat în mod egal poziții reci, ambii gemeni se nasc fete, dacă însă unul a ocupat o poziție mai caldă, iar celălalt, mai rece, vlăstarele care se vor naște vor fi de sex opus[102].

82. ARIST., *De gen. anim.* B, 8, 747 a 24. Speța catîrilor în general nu se reproduce. În legătură cu pricina acestui fapt, se pronunță Empedocles și Democrit, primul, fără să vorbească limpede, Democrit însă ceva mai pe înțeles; ei n-au redat faptele corect. Căci ei spun că aspectul ex-

terior al organelor de reproducţie este la fel la toate animalele ... Empedocles găseşte drept cauză etc. [cf. B 92. AËT. V, 14, 2 (D. 425) De ce sînt catîrii sterpi?]. Empedocles [? spune că] din cauza micimii, a scurtimii şi a îngustimii mitrei, care s-a dezvoltat în spatele stomacului şi pentru că sperma nu poate ajunge direct la ea şi, chiar dacă ar ajunge, ea tot n-ar putea-o prinde.

83. AËT. V, 21, 1 (D. 433, în cît timp capătă formă fiinţele ce se află în pîntece?) Empedocles [spune] că la oameni diviziunea în articulaţii a embrionului începe din a 36-a [zi], iar ca să se împlinească în mădulare, din a cincizecea zi, lipsă una. ORIBASIOS, din ATHENAIOS III, 78, 13 (Diokles, fr. 175 Wellm.) în jurul a patru enneade sau 36 de zile se vede pentru prima oară în mod distinct întregul corp [al fătului] sau, în ultimă instanţă, atunci cînd se adaugă o singură tetradă, sau patru zile, la un interval de 40 de zile. De acord cu această perioadă de diferenţiere a embrionilor este şi filosoful naturalist Empedocles, care zice că mai repede se desluşesc formele la embrionul masculin decît la cel feminin şi la embrionii din dreapta decît la cei din stînga. CENSORIN. 7, 5. Foarte mulţi, ca... Empedocles, Epigenes[103] şi mulţi alţii în afară de ei, afirmă că femeia poate să nască în luna a şaptea.

84. CENSORIN. 6, 1 Empedocles, pe care în acest punct l-a urmat Aristotel, a socotit că înainte de toate se dezvoltă inima, care conţine în mod deosebit viaţa omului.

85. AËT. V, 24, 2 (D. 435) Empedocles [spune] că somnul se produce prin răcirea moderată a căldurii din sînge, iar moartea, prin răcirea completă. 25, 4 (D. 437) Empedocles [spune] că moartea se întîmplă prin separarea elementelor de foc ⟨de aer, apă şi pămînt⟩, din care i s-a alcătuit omului amestecul, astfel că, potrivit acestei afirmaţii, moartea este comună şi pentru trup şi pentru suflet; somnul are loc prin separarea elementului foc.

86. THEOPHRAST., *De sensu* I şi urm. (D. 499 şi urm.), (1) Parmenides şi Empedocles şi Platon explică apariţia senzaţiei pe bază de asemănare. Discipolii lui Anaxagoras şi Heraclit, [pe bază de] opoziţie... (2). Despre fiecare

senzație în parte, ceilalți filosofi aproape că abandonează [problema]. Empedocles însă încearcă să le lămurească originea prin similitudine.

(D. 500) (7) Empedocles vorbește în chip asemănător despre toate senzațiile și spune că percepția senzației are loc prin adaptarea la „porii" (*poroi*) proprii fiecărui [organ de simț]; deci nu este cu putință ca un anume simț să perceapă ceea ce este propriu altui simț, deoarece porii anumitor [organe de simț] sînt prea largi, ai altora prea strîmți față de ceea ce este perceptibil, așa încît unele obiecte perceptibile străbat porii fără să-i atingă, iar altele nu pot nicicum să pătrundă. El încearcă, astfel, să discute ce este vederea și spune, pe de o parte, că în interiorul organului vederii (= ochiului) se află foc (cf. B 84. 85); pe de alta, că în jurul lui există ⟨apă⟩*, pămînt și aer, prin care străbate [focul], fiind subtil ca lumina în lanterne. Iar porii sînt așezați alternativ, [formați fiind] din foc și din apă; prin cei de foc se percep obiectele albe, prin cei de apă, obiectele negre; căci se adaptează fiecare cu fiecare. Culorile sînt transmise vederii prin emanație.

(8) Dar organele văzului nu se alcătuiesc în mod asemănător ⟨ci unele din (elemente) asemănătoare⟩**, altele, din [elemente] opuse; la unele, focul se găsește la mijloc, iar în cazul altora focul se află în exterior. De aceea și dintre animale, unele au vederea mai ageră ziua, altele noaptea: cele care au mai puțin foc văd ziua, căci la acestea lumina din interior este compensată de cea din exterior; cele care au, dimpotrivă, mai puțin din elementul opus , văd noaptea; căci și la acestea li se compensează insuficiența; în cazuri contrarii, fiecare se comportă altfel. Într-adevăr, au vedere slabă [acele animale] cărora le prisosește focul; [căci] focul crescînd în timpul zilei, el astupă și cuprinde porii apei; pentru cei cărora le prisosește apa, același lucru se petrece noaptea; căci nu-i mai puțin adevărat că focul este cuprins de apă. ⟨Aceasta se întîmplă⟩ pînă cînd, sub acțiunea focului din afară, în unii pori se separă apa, iar

* Cuvînt adăugat de Diels.
** Cuvinte adăugate de Diels.

în alții, sub acțiunea aerului, se separă focul. Remediul și pentru unii și pentru alții este contrariul. Dar organul constituit din două elemente în proporții egale este cel mai realizat și, în consecință, are vederea cea mai bună. Și iată că despre vedere cam acestea le spune[104].

(9) Auzul provine de la zgomotele din interior, cînd aerul, pus în mișcare de voce, răsună în interior. Căci auzul este ca un fel de clopot, cu vibrații egale, pe care îl determină „ca ⟨limba din⟩ fibre de mușchi" (B 99; cf. A 93); căci odată pusă în mișcare, ea izbește aerul de obiectele tari din jur și produce rezonanțe. Mirosul se produce prin respirație. De aceea, cel mai bine miros aceia la care mișcarea respirației este foarte puternică; de cele mai multe ori mirosul se desprinde din obiectele subtile și ușoare. În legătură cu gustul și pipăitul, [Empedocles] nu le delimitează după categorii opuse, nici nu explică cum, nici prin ce se nasc, în afară de principiul lor comun, anume că senzația se realizează prin adaptare la «pori» (căile de transmitere); căci plăcerea rezultă din cele ce sînt asemănătoare, fie că se găsesc în elemente izolate, fie în amestec, iar durerea este provocată de contrarii.

Tot astfel vorbește despre gîndire și ignoranță. (10) Gîndirea se ivește prin elemente asemănătoare, iar ignoranța, prin elemente neasemănătoare, deoarece gîndirea este, fie același lucru, fie ceva apropiat de senzație. Căci, după ce a enumerat cum cunoaștem noi fiecare lucru prin fiecare în sine, la sfîrșit, a adăugat: (urmează fr. B 107). De aceea, noi gîndim îndeosebi prin sînge, pentru că în acesta s-au amestecat cel mai mult elementele mădularelor.

(11) Deci, la cei la care elementele s-au combinat în proporții egale, sau aproape egale, și se află la un interval nu prea mare, ele nu sînt nici prea mici, nici exagerat de mari, aceștia sînt oameni foarte inteligenți și cu simțurile foarte agere; păstrînd proporția, vin la rînd și cei apropiați de aceștia. Dar, cei la care constituția este tocmai opusul sînt cei mai lipsiți de inteligență. Cei la care elementele sînt îndepărtate unele de altele și rare sînt leneși și supuși

ostenelilor; cei la care elementele sînt dese și fărîmițate în părticele, asemenea oameni se mișcă repede și, apucîndu-se de multe, puține duc pînă la capăt din cauza repeziciunii mișcării sîngelui; cei la care amestecul [elementelor] este mijlociu (echilibrat) într-o anume parte a corpului, excelează în această direcție. Iată motivul pentru care unii devin retori iscusiți, alții, meșteri pricepuți, pentru că unii au acest amestec în mîini, alții, în limbă; la fel stau lucrurile și cu alte aptitudini (umane).

(12) Empedocles crede, așadar, că astfel se produc senzația și gîndirea. Dar, mai întîi de toate, cineva s-ar găsi în încurcătură dacă ar vrea să afle, din cîte spune el, în ce privință — dacă nu prin faptul că posedă simțuri — se disting ființele însuflețite de celelalte lucruri. Căci el admite, într-adevăr, adaptarea la „pori" și la cele neînsuflețite; în general, Empedocles explică orice amestec prin corespondența (adaptarea) porilor; de aceea, uleiul și apa nu se amestecă (cf. B 91), dar celelalte lichide [se amestecă] și el enumeră și în ce proporții au loc amestecurile specifice. În acest fel, toate vor poseda simțuri, iar amestec, senzație și dezvoltare vor fi unul și același lucru, căci toate acestea se realizează prin corespondența „porilor", în caz că el nu le adaugă vreo trăsătură distinctivă[105].

(13) Apoi, chiar în situația celor însuflețite, ce va fi mai sensibil, focul din interiorul ființei sau cel din exterior, în caz că (cele două focuri) se potrivesc între ele? Căci aici intervin și corespondența (adaptarea) și asemănarea. Dar mai e necesar să existe și oarecare deosebire, deoarece focul din interior nu poate umplea „porii", în vreme ce focul din exterior poate, pătrunzînd înăuntru[106]; astfel, dacă focul ar fi fost aidoma pretutindeni și în totul, nu ar mai fi existat senzația. Încă o altă chestiune: oare „porii" sînt goi sau plini? Căci dacă, ⟨după părerea lui⟩, ei sînt goi, se întîmplă să fie în dezacord cu sine însuși: deoarece spune în chip categoric că nu există vid; iar dacă sînt plini, ființele ar avea neîntrerupt senzații, pentru că e limpede că asemănătorul, cum se exprimă el, creează potrivire ⟨prin adaptare⟩.

(14) Chiar și în această privință cineva s-ar putea afla în încurcătură, întrebîndu-se dacă e cu putință să existe elemente diferite unele de altele, dar de o asemenea mărime încît să realizeze adaptarea; se întîmplă mai ales, după cum spune el, ca ochii al căror amestec nu este bine echilibrat să slăbească atunci cînd porii sînt închiși pe rînd, cînd de foc, cînd de aer. Dacă, așadar, există o proporție a elementelor [în amestec] și „porii" sînt plini de elemente înrudite, cum și unde se vor retrage acestea atunci cînd va avea loc senzația? Căci e necesar să admiți că are loc o anumită mutație. În felul acesta, oricum, se ivește o dificultate ⟨teoretică⟩. Sau e necesar să accepți vidul, sau să admiți că ființele au continuu senzația tuturor lucrurilor, sau că ceea ce nu e înrudit manifestă potrivire ⟨adaptare⟩ fără să producă senzație, dar și fără să sufere vreo schimbare proprie elementelor ce o produc.

(15) Ba mai mult încă, chiar dacă similarul nu s-ar potrivi prin pătrundere, ci doar s-ar atașa (atinge), concluzia logică este că senzația tot s-ar produce. Căci el explică cunoașterea ca realizîndu-se pe aceste două căi, prin similar și prin contact. De aceea i-a și zis „potrivire" (adaptare). Astfel, dacă ceea ce este mai mic s-ar atinge de cele mai mari, ar putea avea loc o senzație. În general, potrivit aceluia [lui Empedocles], se înlătură cu desăvîrșire și similarul, rămînînd suficientă numai potrivirea (adaptarea). De aceea, zice că elementele nu se percep unele pe altele, pentru că „porii" lor nu au o măsură comună; cît despre emanație, dacă este asemănătoare sau neasemănătoare, nu mai dă precizări, astfel încît trebuie să admitem, fie că senzația nu se realizează prin similar, fie să renunțăm la principiul după care elementele nu se separă din lipsa unei măsuri comune, de vreme ce toate organele de simț și toate cîte posedă sensibilitate au în mod necesar aceeași natură.

(16) Dar nici bucuria și tristețea el nu le prezintă într-un chip mulțumitor, cînd crede că bucuria se realizează prin elemente asemănătoare, iar tristețea prin [elemente] în opoziție (urmează fr. B 22, 6—7). Ei (Empedocles și Anaxagoras, după § 17?) consideră bucuria și tristețea

drept un fel de senzații, sau le pun în legătură cu senzația, astfel că nu toți explică senzațiile prin elemente asemănătoare. Mai mult, dacă admitem că mai cu seamă obiectele înrudite între ele produc plăcere prin atingere — cum spune el — cele născute laolaltă (membrele unui singur corp) s-ar bucura cel mai mult de plăcere și, în general, ar resimți-o [cel mai mult]; într-adevăr, el explică în același fel senzația și plăcerea. (17) Și totuși, adeseori, percepînd o senzație, noi ne întristăm chiar din pricina acelei senzații, cum spune Anaxagoras, tot mereu, pentru că orice senzație este însoțită de durere. Dar mi-te în senzațiile în care intervine mărimea* : căci se întîmplă ca prin similar să se realizeze cunoașterea : într-adevăr, vederea, pe care, să zicem, [Empedocles] o alcătuiește din foc și din elementul potrivnic focului, este capabilă să distingă albul și negrul prin elemente similare, dar brunul și celelalte culori combinate cum (de le-ar putea cunoaște)? Căci el nu le explică nici prin „porii" focului, nici prin cei ai apei, nici prin altele care ar participa la aceste două (elemente). Nu-i mai puțin adevărat însă că ultimele culori nu le vedem deloc mai rău decît pe cele simple.

(18) Absurdă este și explicația că unele animale văd mai bine ziua, altele noaptea, sub pretext că focul mai puțin intens e distrus de cel mai puternic; de aceea nici la oare și, în general, nici la albul imaculat nu putem să ne uităm. Astfel că viețuitoarele înzestrate cu mai puțin foc s-ar cădea să vadă mai puțin ziua; sau, dacă e adevărat că similarul ajută dezvoltarea simultană, după cum spune el, iar potrivnicul distruge și împiedică, ar fi trebuit ca pe cele albe să le vadă toți mai bine ziua, atît cei care au lumină mai puțină cît și cei care o au mai multă, și, în schimb, pe cele negre [să le vadă] noaptea. În fapt, toți le văd pe toate mai bine ziua, în afară de puține animale. Acestora, pe bună dreptate, li se întărește acest foc propriu, cum sînt unele care emană lumină și, prin piele, mai mult noaptea.

* Am adoptat lecțiunea μέγεθος: „mărimea", „intensitatea" în loc de μέρος: „parte".

(19) Încă ceva. La acele [animale] a căror alcătuire constă din [elemente] egale, în mod necesar aceste elemente se vor dezvolta concomitent, fiecare în parte. Astfel încît, dacă unul, căpătînd o pondere mai mare, împiedică pe celălalt să vadă, dispoziția elementelor constitutive ar fi într-un fel apropiată la toate [animalele]. Modificările vederii vor fi însă mai greu de distins. Cît despre celelalte senzații, cum să le distingem prin similitudine? Căci similarul este ceva nedefinit. Într-adevăr, nu putem distinge zgomotul prin zgomot, nici mirosul prin miros, nici prin alte fenomene de aceeași natură, ci mai degrabă, ca să zic așa, prin (fenomenele) potrivnice[107]. Adevărul este că trebuie să prezentăm [mediului înconjurător] un organ de simț neafectat încă. Cînd însă se produce un ecou în urechi, sau apar anumite gusturi în organul gustativ și miros în organul olfactiv, toate simțurile parcă se tocesc pe măsura în care se umplu cu [elemente] similare. ⟨Iată ce ar trebui să admitem cu privire la simțuri⟩ dacă nu se poate da o definiție a lor.

(20) Cît despre fluxul senzorial, cu toate că Empedocles nu a vorbit îndeajuns, totuși, cu privire la anumite simțuri ne putem face într-un fel o idee, dar despre simțul tactil și cel gustativ nu e ușor. Cum să distingem asprul și netedul, prin flux, sau cum, prin potrivirea (adaptarea) lor la pori? Căci, după cît se pare, dintre elemente, numai de la foc emană fluxul, dintre celelalte de la nici unul. Iar dacă pieirea se întîmplă prin flux, fenomen de care (E.) se servește ca de un argument foarte general, rezultă că și mirosurile se produc prin flux, și că cele care degajă cel mai mult miros acelea ar trebui pe dată să și piară. Lucrurile însă stau aproape tocmai pe dos; într-adevăr, cele mai mirositoare dintre plante și dintre celelalte ființe sînt cele care trăiesc mai mult. S-ar mai adăuga și observația că în perioada *Philiei* n-ar fi posibilă nici o senzație, sau că senzația ar fi mult mai slabă, din cauza faptului că atunci are loc un sincretism și nu o emanație.

(21) Dar, în legătură cu auzul, cînd susține că [auzul] are loc prin zgomote din interior, este absurd să crezi că devine limpede modul în care aud [viețuitoarele]; Empe-

docles admite existența unui zgomot ca de clopot în interior. Dacă, prin aceste clopote auzim cele ce vin din afară, zgomotul acela, oare, care răsună înăuntru, prin ce-l putem auzi? Însuși acest lucru rămîne de cercetat. Într-un mod absurd a afirmat și cele despre senzația olfactivă. Căci, mai întîi de toate, el nu a găsit o cauză generală. De fapt, unele din animalele înzestrate cu miros nici măcar nu respiră; apoi, este lucru îndeobște cunoscut, cel mai bine miroase cel care aspiră cel mai bine. La ce folos însă, dacă organul de simț nu e sănătos sau dacă cumva nu e deschis. Multora le-a fost dat ca organele de simț să le fie complet vătămate și să nu mai simtă deloc. Față de aceștia, cei ce respiră greu, cei obosiți și cei ce dorm ar simți mai mult mirosurile, pentru că respiră cel mai mult aer. Dar se întîmplă tocmai dimpotrivă. (22) Căci negreșit, respirația nu este prin ea însăși cauza senzației olfactive, ci a devenit printr-o pură întîmplare, după cum se trage dovada de la alte animale și prin schimbările amintite; Empedocles a și spus la sfîrșit iarăși că aceasta este cauza, ca și cum ar explica: „așa... a mirosurilor" (B 102). Nu e adevărat nici că mirosul cel mai fin îl emană cele mai ușoare corpuri, ci e necesar ca ele să aibă și miros. Căci aerul și focul sînt cele mai ușoare, dar nu produc senzație olfactivă.

(23) Tot astfel, cineva poate să nu găsească rezolvare în legătură cu gîndirea, ținînd seama de faptul că Empedocles o explică în aceleași condiții ca senzația. Căci astfel toate ar avea parte de gîndire[108]. Și, totodată, cum de admite el că gîndirea se produce și prin alterare și sub acțiunea similarului? Căci similarul nu se alterează prin similar. Ideea că cineva poate gîndi datorită sîngelui este cu totul absurdă: căci multe animale sînt lipsite de sînge. Dintre părțile cu sînge, cele mai sărace în sînge sînt organele de simț. Ceva mai mult chiar: și osul și părul ar avea simțire, de vreme ce sînt formate din toate elementele. Se întîmplă ca acest lucru să fie valabil și pentru gîndire, pentru senzație, pentru bucurie și întristare, de asemenea pentru ignoranță, căci [Empedocles] le consideră pe amîndouă alcătuite din elemente neasemănătoare. Dar în felul acesta,

prin ignoranță, ar fi trebuit să se producă tristețe, iar prin gîndire, plăcere.

(24) Absurdă este și ideea că aptitudinile se dezvoltă la fiecare datorită amestecului sîngelui în [diferite] părți ale corpului[109], ca și cum limba este cauza vorbirii frumoase, sau mîinile sînt cauza muncii manuale, fără să țină însă locul unui instrument. De aceea, mai degrabă s-ar atribui „formei" cauza, decît amestecului sîngelui, care nu are nimic de-a face cu gîndirea; așa stau lucrurile și cu celelalte viețuitoare. Empedocles, așadar, pare să fi greșit în multe [probleme].

87. ARIST., *De gen. et corr.* I, 8, 342 b 26. Unii sînt de părere că fiecare [lucru] suferă o anumită acțiune atunci cînd, prin anumiți „pori", pătrunde agentul ultim, agentul esențial, și în felul acesta, zic ei, noi vedem și auzim și percepem toate celelalte senzații; ei mai spun că vederea noastră pătrunde prin aer și apă și prin alte materii transparente, deoarece acestea posedă pori invizibili, datorită micimii lor, dar des și strîns rînduiți, cu atît mai numeroși cu cît corpurile sînt mai transparente. Unii filosofi așadar, cum ar fi Empedocles, de pildă, astfel au definit structura anumitor corpuri și o atare definiție nu privește numai agenții și cele ce suferă acțiunea, ci ei susțin că se pot și amesteca toate aceste [corpuri] ai căror pori au o măsură comună.

PHILOPON., *Ad.h.c.* 160, 3 Vitelli. E necesar, zice, să i se replice lui Empedocles că există unele părți ale corpului solide și indivizibile, deoarece nu există în întreg corpul «pori» continui, căci acest lucru e cu neputință. Canal și gol ar putea fi corpul considerat în întregimea lui. Astfel, dacă acest lucru e absurd, rezultă cu necesitate că mădularele corpului, unite laolaltă, să fie solide și indivizibile, dar cele din mijloc să fie goale, pe care Empedocles le-a numit „căi" sau „pori"[110]. *Ib.* 178, 2 Știm că cei care presupuneau existența „căilor" (porilor) nu le presupuneau goale, ci umplute cu un anumit corp, fin ca aerul. În acest punct ei se deosebeau de cei care presupuneau vidul. 154,5 Dar „căile" [senzoriale] sau canalele se deosebesc de vid,

deoarece cei care au introdus „căile", (porii), nu spuneau că ele sînt goale; cf. AR., *De gen. et corr.* I, 8, 326 b 6 și urm. (PHILOP.), *in Ar. de gen. anim.* 123, 13. Empedocles spunea, așa cum a afirmat și în *Despre naștere și pieire* [cf. B 92], că în toate corpurile de sub lună, ca, de pildă, în ape, în uleiuri și în altele, există amestecate laolaltă „canale" (pori) și părți compacte, și „canalele" (porii) le-a numit „goluri", iar părților compacte le-a zis „dense".

88. AËT. IV, 14, 1 (Despre imaginile din oglindă. D. 405). Empedocles spune că imaginile din oglindă se produc prin emanațiile (ἀπόρροιαι) ce se adună pe suprafața oglinzii, răsfrînte de materia de foc degajată din oglindă, materie care deplasează împreună cu ea aerul din față, spre care înaintează aceste emanații.

89. ALEX., *Quaest.* II, 23, p. 72, 9 Bruns (Probabil din Theophr., *Phys. opin.*) Despre piatra (de magnet) din Herakleia. De ce atrage ea fierul? Empedocles [spune] că prin emanațiile ce vin din amîndouă corpurile [piatră și fier] și datorită porilor care, în piatră, corespund întocmai emanațiilor ce vin de la fier, fierul e atras spre piatră. Într-adevăr, emanațiile acesteia îndepărtează aerul, îngrămădindu-se peste porii fierului și alungînd aerul care îi astupă; cînd acesta este îndepărtat, fierul urmărește fluxul continuu al emanației; cînd emanațiile ce provin de la fier ajung astfel spre porii pietrei, deoarece ele sînt adaptate la acești pori, se creează o potrivire perfectă, fierul le însoțește și se mișcă și el spre piatră, odată cu emanațiile. Ar putea să se întrebe cineva: dacă am admite teoria emanațiilor, de ce piatra nu urmează propriile sale emanații dar se mișcă spre fier? Căci, din cele spuse [mai sus], nu rezultă nici de ce să nu se miște mai degrabă piatra spre fier decît fierul spre piatră. Mai mult încă, de ce, în afara pietrei, fierul nu se va mișca niciodată spre altceva, deși vor porni de la el emanații dense? De ce, oare, singure emanațiile de la piatră pot deplasa aerul ce astupă canalele fierului și opresc emanațiile acestuia? Și de ce nimic altceva nu este atras astfel spre altceva, deși [Empedocles] despre

multe spune că posedă „pori" adaptați la emanațiile reciproce? Cel puțin, el spune: apa etc. [fr. B 91].

90. AËT. IV, 13, 4 (D. 403) În privința senzației [provocată de] obiectele percepute de organele văzului, Empedocles aduce unele interpretări atît la teoria prin raze cît și la teoria prin imagini; mai multe la a doua, căci acceptă emanațiile; 9, 6 (28, A 47).

91. ARIST., *De sensu* 2, 437 b 9 (despre focul din ochi). În acest fel ochiul se vede pe sine însuși, după cum [se întîmplă] și în fenomenul reflecției, deoarece, dacă ochiul ar fi fost foc, după cum susține Empedocles și stă scris și în *Timaios* [68 A], și dacă s-ar produce prin emanarea luminii ca dintr-o lampă [21 B 84, 3], de ce oare ochii n-ar vedea și în întuneric? *De gen. anim.* V, 1, 779 b 15. Teza că [ochii] albaștri sînt plini de foc, cum spune Empedocles, iar ochii negri au mai multă apă decît foc și că de aceea cei albaștri nu au o vedere ageră ziua, din lipsă de apă, pe cînd ceilalți ochi nu văd bine noaptea, din lipsă de foc, nu este enunțată corect, dacă pentru toți [ochii] ar trebui să admitem că vederea nu este condiționată de foc, ci de apă.

92. PLATON, *Menon* 76 C. „Vrei, așadar, să-ți răspund după Gorgias[111], un lucru cu care tu te-ai împăca foarte bine? — Vreau, cum să nu. — Vorbești, așadar, despre niște emanații ale obiectelor, potrivit cu teza lui Empedocles? — Exact. — Și despre pori, spre care și prin care circulă emanațiile? — Întocmai. — Și că unele dintre emanații se potrivesc cu unii dintre pori, altele însă sînt mai mici sau mai mari decît aceștia? — Așa este. — Numești, deci, un oarecare fenomen, vedere? — Eu, da. — Din acestea «înțelege ceea ce-ți spun», cum zicea Pindar, căci culoarea este o emanație de substanțe, posedînd o măsură comună cu vederea și perceptibilă prin simțuri". AËT. I, 15, 3 (D. 313). După cum a arătat Empedocles, culoarea este ceea ce se adaptează la porii vederii [ochiului]. Sînt patru culori, egale la număr cu elementele, alb, negru, roșu, galben[112].

93. — IV, 16, 1 (D. 406) După Empedocles, auzul se produce prin pătrunderea unui curent de aer peste (limba) cartilaginoasă a urechii, care, zice el, este prinsă de interiorul urechii și care stă suspendată și este lovită [de aer] ca [o limbă de] clopot; (cf. B 99).

94. — IV, 17, 2 (D. 407) După Empedocles, mirosul pătrunde înăuntru odată cu aerul inspirat de plămîn; cînd respirația este grea, ca în cazul răcelilor, nu se mai simte mirosul, datorită respirației iritate. ARIST., *De sensu* 4, 441 a 3. Iar gustul este un fel de pipăit. Substanța apei vrea să fie fără savoare. Dar este sigur că apa conține în sine diferite genuri de savoare, imperceptibile însă simțurilor, din pricina micimii [masei] lor, după cum spune Empedocles, fie că . . . [cf. ALEX., la St. 67, 19].

95. — IV, 9, 14 (D. 398) Parmenides și Empedocles [susțin] că pofta de mîncare se naște din lipsa de hrană. 15 Empedocles [zice] că plăcerile provin ca cele asemănătoare de la cele asemenea lor, potrivit cu ceea ce le lipsește spre împlinire, așa încît dorința [se naște] din lipsa [elementului] similar. Durerile se nasc din contrariile acestora; căci s-au înstrăinat unele de altele cele care prezintă deosebiri în compoziție și în amestecul elementelor. V, 28 (D. 440) Empedocles [spune] că dorințele li se nasc ființelor din lipsa elementelor care împlinesc fiecare [ființă] în parte; plăcerile provin din ceva propriu, prin amestecul elementelor înrudite și asemănătoare, neplăcerile și [durerile] din ceva impropriu.

96. — IV, 5, 12 (D. 392) Parmenides, Empedocles și Democrit [spun] că mintea și sufletul sînt același *lucru*; după ei n-ar exista animal cu desăvîrșire lipsit de rațiune.

97. — IV, 5, 8 (D. 391) După Empedocles, în compoziția sîngelui se află [*sc.* rațiunea]; cf. Theodor. v. 22. Empedocles [zice] că inima e destinată acestuia [= elementului conducător sau rațiunii]. Și dintre aceștia, iarăși unii ⟨fixează sediul rațiunii⟩ în străfundul inimii, alții în sînge.

98. CAELIUS AUREL., *Morb. Chron.* I, 5, p. 25 Sich. (Furia). Cei care-l urmează pe Empedocles zic că un fel de furie provine din descărcarea (purificarea) inimii, un alt fel din alienarea minții, datorată unei cauze sau vătămări a trupului despre care vom scrie acuma; pe această furie nebună, dacă într-adevăr provoacă o mare tulburare a spiritului, grecii o numesc μανία.

B) FRAGMENTE

Despre natură I, II

1. [54 Karsten, 1 Stein] DIOG. LAËRT. VIII, 60 (A 1, p. 195, 34 și urm.) Pausanias era, după cîte spun Aristippos și Satyros, iubitul lui [Empedocles], căruia acesta îi dedică poemul *Despre natură,* adresîndu-i-se astfel:

Pausanias, fiu al înțeleptului Anchitos, ascultă tu bine...

2. [32—40 K., 2—10 St.]. SEXT. VII, 122—124 Alții, erau cei care spuneau, după Empedocles, că nu senzațiile sînt criteriul adevărului, ci dreapta rațiune, *(Logos),* iar o parte a dreptei rațiuni *(Logos)* este de natură divină, iar o parte, de natură umană; din acestea, partea divină nu poate fi exteriorizată, în vreme ce partea umană, poate. În legătură cu faptul că simțurile nu constituie criteriul adevărului, Empedocles vorbește astfel: „limitate doar sînt... (v. 1—10), iar în legătură cu faptul că adevărul nu este în întregime imperceptibil, ci el este comprehensibil în măsura în care ⟨la înțelegerea lui⟩ participă rațiunea umană, aduce lămuriri, adăugînd la cuvintele de mai înainte următoarele... Tu însă... (v. 11—10).

Limitate doar sînt ale noastre organe de simț ce
Răspîndite-s pe mădulare. Multe necazuri
Ne copleșesc, ce-ale gîndului aripi mereu ni le taie;
Cît viețuiesc, privind doar la mica lor parte de viață,
Soarta 'grăbită urmîndu-și, oamenii zborul încearcă
Și precum fumul[113] se'nalță; convinși doar de lucrul de care
S-a lovit fiecare în drumu-i răzuit pretutindeni[114],

Fiecare se laudă însă că totul găsit-a.
Astfel cele ce nu pot de oameni să fie văzute,
Nici auzite, nici cu mintea vreodată cuprinse,
Tu, pentru că te-ai desprins [de gloată][115], le vei cunoaşte,
Dar nu mai mult decît a putut să se-nalţe o minte
Muritoare.

3(4), 4 (41—53 K., 11—23 St.) SEXT. VII, 124 (după B 2,9) Şi, în continuare, impresionînd prin enunţuri des repetate, el te duce la recunoaşterea faptului că ceea ce este perceput de fiecare simţ este vrednic de crezare, deoarece raţiunea susţine aceste ⟨informaţii ale simţurilor⟩, deşi o ia înaintea convingerii ce-ar proveni din partea lor. Iată cum spune el:

Dar voi, o zei, depărtaţi a lor nebunie de limba-mi,
De pe-ale mele buze pioase faceţi să curgă
Dulce izvor. Preaslăvită Fecioară, Muză braţalbă,
Rogu-te iară trimite-mi din partea Evlaviei sfinte
Tot ce e-ngăduit să asculte fiinţe-efemere,
Carul bine strunit conducînd. Pe tine nimica
Nu te-o sili să primeşti de la oameni florile cinstei
Bine vestite, numai ca să le spui cu-ndrăzneală
Mult mai mult decît se cuvine; şi-atuncea avîntul
Tu să îţi iei spre culmile înţelepciunii înalte.
Haide [Anchitos], observă acuma cu toată puterea
Calea prin care orişice lucru limpede este.
Nici, oferind un aspect, să dai mai multă crezare
Ochilor faţă de-auz[116] sau auzului răsunătorul
Faţă de desluşirile limbii, nici altor organe,
Care deschid o cărare spre-ale cunoaşterii [ţărmuri],
Nu le retrage încrederea ta, ci cugetă bine
Care e calea prin care orice-amănunt lămurit e.

4(5) [84—86 K., 55—57 St.]. CLEM., *Stromat.* V, 3, 8 (II, 338, 1 St.) Căci iată ce-i caracterizează pe cei răi, zice Empedocles: dorinţa de a stăpîni adevărurile prin lipsa de credinţă:

Răii grozav se-ngrijesc necredința să-nvingă (dreptatea);
Cum Muza noastră credință (statornică) cere,
Află-i cuvîntul cernit prin sita inimii tale.

6. [55—57 K., 33—35 St.]. AËT. I, 3, 20 [A 33, I, 289, 14]; SEXT. X, 315.

Află deci mai întîi a tuturor patru principii:
Zeus cel luminos și Hera, izvod de viață,
Și A[i]doneus și Nestis[117], ce udă cu lacrimi izvorul
Înlăcrimat al bieților oameni.

7. [0] Nenăscute: elementele. La Empedocles, HESYCH. Cf. B 16.

8. [77—80 K., 36—39 St.]. PLUT., *Adv. Col.* 10, p. 1111 ș.u. AËT. I, 30,1 (D. 326, 10) Empedocles (spune că) nici un lucru nu are o natură (a sa), ci constă dintr-un amestec și o dezbinare de elemente. Căci în prima carte a lucrării *Despre natură*, el scrie în felul următor:

Altceva-acum doresc să-ți comunic: din tot ce există
Nici un lucru naștere n-are, nici capăt în moartea
Distrugătoare, ci numai amestec și disociere
De elemente ce-au fost reunite; însă la oameni
„Naștere"-aceasta se cheamă

9. [342—346 K., 40—44 St.]. PLUT., *Adv. Col.* 11, p. 1113 A-B [cf. la B 10].

Cînd elementele prime din spețа umană, din plante,
Păsări și fiare, 'mbinate, ajung la lumină, atuncea
„Naștere"-i zic acești muritori, iar cînd se dezbină,
„Moarte" nefastă numesc greșit fenomenul acesta.
Exprimarea nu e corectă. Cu toate acestea
Voi grăi și eu precum obiceiul o cere.

10. [425 K.] moarte . . . distrugătoare.

11. [347—349 K., 45—47 St.] PLUT., *Adv. Col.* 12, p. 1113 C [după B 10] Mie mi se pare că Empedocles nu

înlătură acest mijloc de expunere, ci că, aşa cum s-a spus mai înainte, există o deosebire de fond în privinţa originii din nefiinţă, pe care unii o numesc naştere (φύσις) [B 8,1] ... Aceasta reiese limpede mai cu seamă din următoarele versuri:

Bieţii neghiobi, căci nu au cuget profund acei ce
Nădăjduiesc că se naşte ceva ce n-a fost mai-nainte
Sau că moare ceva şi piere cu totul.

Aceste versuri ar trebui să fie strigate cu glas tare pentru cei ce au urechi să audă, anume că [Empedocles] nu exclude naşterea, ci numai naşterea din nefiinţă, nici pieirea, ci numai pieirea totală, adică pe aceea care duce la nefiinţă[118].

12. [81–83 K., 48–50 St.]. [PSEUDO-ARIST.,] De MXG 2, 6, p. 975 b 1 [MELIS. A 5]. 1.2 PHILO, *De aetern. mundi* 2, p. 3, 5 Cum. Căci, aşa după cum nimic nu se naşte din nefiinţă, tot astfel nimic nu se distruge în nefiinţă.

Căci din ce nu există nu poate ceva să se nască.
Cu neputinţă-i, la fel, ca ceea ce este să piară
În întregime, fără ca nimeni să ştie: ci, dimpotrivă,
Veşnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare
Unde mereu cineva îl va pune.

13. [63 K., 91 St.]. AËT. I, 18, 2 [D. 316, 1]. [PSEUDO-ARIST.], De MXG 2, 28, p. 976 b 26 (MELIS. A 5).

Nici nu există ceva-n univers ce gol e cu totul,
Nici plin să fie peste măsură nu-i cu putinţă.

14. [0] [PS.—AR.], De MXG 2, 28, p. 976 b 23

Gol cu totul nu e nimic: de unde atuncea
S-ar putea-adăuga ceva în acesta?

15. [350–353 K., 51–54 St.]. PLUT., *Adv. Col.* 12, p. 1113 D (după B 11) Ceea ce urmează după acestea ar putea reprezenta o acuzaţie potrivnică, atunci cînd

Empedocles spune:
Nici un bărbat înțelept n-ar putea să deducă cu mintea-i
Astfel de lucruri. Cît își trăiesc așa-zisa viață
Oamenii-atîta există și-au parte de rău și de bine;
Mai înainte de-a se fi-nchegat într-un corp muritorii,
Și după ce descompuși au ajuns, ei nu mai există.

Aceste cuvinte nu sînt proprii unuia care neagă faptul că [ființele] s-au născut și trăiesc, ci mai degrabă aceluia care crede că ele există, chiar și cele care nu s-au născut încă și cele care au murit.

16. [O.K., 110—111 St.]. HIPPOL., *Ref.* VII, 29 (p. 211 W.) Demiurg și creator al nașterii tuturor celor ce s-au născut este *Neikos* distrugător, iar creatorul săvîrșirii și al schimbării lucrurilor din Univers ca și al revenirii la unitatea (sa cosmică) este *Philia*. În legătură cu acestea, Empedocles spune că două lucruri sînt nemuritoare și nenăscute și care niciodată nu și-au luat un început al existenței lor, exprimîndu-se în felul următor: „Căci unde-nainte..." La cine se referă aceste cuvinte? La *Neikos* și *Philia*; căci ele nu au început să se nască, ci au existat și vor exista dintotdeauna.

Unde-nainte se-afla va mai fi și, eu cred, niciodată
Veacul de veac al acestora două capăt nu are.

17. [88—123 K., 61—95 St.]. 1—8, 10—35 SIMPL., *Phys.* 157, 25 Iar Empedocles ... în prima carte a lucrării *Despre natură* redă ideea astfel: „Două lucruri ... asemănătoare" 1.2 SIMPL., *Phys.* 161, 14: cele puse imediat la început „odată ce Unul..."; v. 9 din B 26,8. 20.21 PLUT., *Amat.* 13, p. 765 D. Dar cînd vei avea prilej să-l auzi pe Empedocles spunînd, o prietene, „schimbul acesta continuu", acestea trebuie să credem că le spune despre Eros; căci acest zeu nu poate fi văzut de noi, ci el a fost creat de imaginația celor din vremuri foarte de demult.

21. CLEM., *Stromat.* V, 15, [II, 335, 22 St.] Empedocles enumeră printre principii și Iubirea, socotind-o pasiune unificatoare: „Schimbul acesta continuu..."

Două lucruri ţi-oi spune: odată ce Unul proporţii
Luat-a, astfel încît din mai multe-a ajuns Unul singur;
Alteori s-a împărţit şi din Unul ieşit-au mai multe.
Dublă e naşterea celor ce mor şi dublă pieirea,
Căci ce-i născut prin unirea elementelor toate şi piere
După ce creşte, iar se desface prin dezbinare.
Schimbul acesta continuu n-are sfîrşit niciodată;
Toate-uneori se unesc prin Philotes[119] în Unul singur,
Alteori Neikos dezbină şi părţile lui le separă.
Felul cum Unul a înţeles din plural să se nască,
Iarăşi apoi, dezbinîndu-se Unul, creează mai multe,
Astfel şi cele ce naştere iau nu-şi au veşnic văleatul;
Dar, întrucît alternanţa continuă-n veci nu-ncetează,
Ele sînt veşnice şi imuabile în crugul vremii.
Haide, ascultă cuvinte şi sfaturi ce sufletu-nalţă,
Cum adineaori spuneam, lămurind ale vorbelor ţeluri,
Două lucruri ţi-oi spune: odată Unul proporţii
Luat-a, astfel încît, din mai multe,-a ajuns Unul singur;
Iar cînd apoi s-a-mpărţit, din Unul ieşit-au mai multe:
Focul şi apa şi glia şi aer-n imensa-nălţime
Ca şi Neikos funest, la fel de intens pretutindeni
Ce le desparte, şi printre ele, Philotes ce este
Deopotrivă-n lungime şi în lăţime egală.
Tu priveşte-le toate acestea cu ochii minţii,
Dar ochii tăi mirare să nu trădeze vreodată.
Dragostea în mădularele muritorilor pare
C-a fost sădită; prin ea nutresc ei gînduri duioase
Şi-nfăptuiesc lucrări minunate, plăcerea numind-o
Ca pe-Afrodita[120], fără ca vreun muritor să accepte
Că toate-acestea singură la în mişcare le-ar pune.
Prinde tu firul ne-nşelătoarelor mele cuvinte:
Toate acestea-s egale şi de-o vîrstă-n origini[121],
Dar fiecare-i cu altă menire, prin rosturi aparte.
Şi rînd pe rînd stăpîne devin ele în ciclul vremii.
Pe lîng'acestea, nimic nu se naşte[122], dar nici nu piere,
Căci de s-ar pierde continuu, nimic n-ar mai fi pîn-la urmă;

Ce-ar putea face să crească acest univers și de unde
Vine? Cum ar pieri, cînd vidul nu e într-însul?
De fapt există aceste-elemente ce-aleargă între-olaltă
Și se preschimbă unul în altul, tot timpul asemeni[123].

18. [p. 375 K.] PLUT., *De Is. et Os.* 48, p. 370 D. Empedocles numește principiul binefăcător adeseori *Philotes* și *Philia*, (ba) și *Armonie* sfielnică [B 122,2]:

Philia.

19. [p. 349 K., 209 St.]. PLUT., *De prim. frig.* 16, p. 952 B. Și, în general, focul este propriu să dezbine și să separe, apa însă are proprietatea de a uni și a reține, adunînd la un loc și coagulînd prin mijlocirea umidității. Datorită acestui fapt a și lansat Empedocles ideea că focul este *Neikos*, aducător de moarte [B 17, 19], în vreme ce *Philia* este unificatoare, referindu-se de fiecare dată la elementul umed [cf. B 34].

Philotes unificatoare

20. [335—341 K., 247—253 St.]. SIMPL., *Phys.* 1124, 9. Căci și aici învinge alternativ *Neikos* și *Philia* la oameni, la pești, la animale și la păsări, spune Empedocles, scriind următoarele:

Iată vestita aglomerare de membre muritoare;
Uneori mădularele toate, unite într-Unul
Prin Philotes, trupu-au format în culmea vieții
Înfloritoare, -alteori, dezbinate-n gîlceavă de Neikos
Rătăcesc fiecare prin frîngerea-ntreagă a vieții;
Astfel se-ntîmplă cu-arbuștii și peștii din apă și fiare
Viețuitoare din munți și tot felul de zburătoare.

21. [124—137 K., 96—109 St.] 1—14. SIMPL., *Phys.* 159, 13 (după B 17). Spunînd mai multe lucruri, [Empedocles] desemnează trăsătura caracteristică a fiecăruia din cele enunțate, numind focul, „soare" (v. 3), aerul, rază (v. 4) de lumină și cer (22,2), apa, ploaie (5) și

mare. (22,2). El se exprimă astfel: „Haide ... creează amestecul lor laolaltă" 3.5. ARISTOT., *De gen. et corr.* I, 1, 314 b 20. GALEN., *de simpl. med. temp.* II, 1; PLUT., *De primo frig.* 13, p. 949, F. 9—11 ARISTOT., *Metaph.* 10, II, 4, 1 000 a 29.

Haide, ia seama l-aceste dovezi ale spuselor mele:
Dacă cumva înainte scăpat-am eu din vedere
Să pomenesc ceva despre forma [vreunei substanțe].
Uite, privește la soarele cald, luminos[124] pretutindeni,
La făpturi[125] fără moarte scăldate-n căldura luminii
Strălucitoare, la ploaia cea sumbră și rece-ntru toate:
Din pămînt izvorăsc substanțe prime solide.
'N Ură, toate îmbracă o formă și se dezbină,
Dar se uniră-n Philotes și reciproc se doriră.
Căci din toate cîte au fost și sînt încă și fi-vor
Au răsărit copaci și bărbați și femei deopotrivă,
Fiare și păsări și pești ce hrana în apă și-o cată,
Zei fără moarte, pe cea mai înaltă treaptă-a cinstirii,
Căci ele sînt cele [patru principii], ce, prin amestec,
Se preschimbă în lucruri de tot felurite; atîta
Varietate creează amestecul lor laolaltă[126].

22. [326—334 K. 186—194 St.]. 1—9 SIMPL., *Phys.* 160, 26. Din aceste [cuvinte] s-ar putea crede că se face aluzie la dubla ordine universală: „În armonie unite..." Căci el a arătat că și la muritori (3) s-au armonizat aceste elemente și s-au unificat, mai cu seamă la cei dotați cu inteligență: „Ele s-au atras reciproc...", (5) ba chiar la toate lucrurile, dar cele înzestrate cu inteligență au devenit asemenea, prin *Philia*, iar cele perceptibile cu simțurile, stăpînite de *Neikos* și sfîrtecate tot mai mult în nașterea lor conform amestecului, s-au stabilit în înfățișări precîs conturate (7), reprezentative, care se nasc prin *Neikos* (cf. 9) și sînt nepotrivite (8) pentru unirea unora cu altele. 6.7. TEOFRAST, *De sens.* 16 [A 86, p. 467].

Înțelegîndu-se[127], toate rămîn de-a lor părți strîns unite,
Soarele strălucitor și pămîntul și cerul și marea
Cîte-apoi de la natură sînt date să rătăcească
'N muritoarele forme; după cum iarăși și cele
Ce potrivite-s să se unească; ajungînd deopotrivă,
Ele s-atrag reciproc prin Iubire-Afrodita;
Cele ce-n dușmănie la mare distanță se află
Cînd este vorba de nașteri, de vreun amestec, de forme
Clar conturate, nepotrivite fiind să se îmbine,
Răuvoitoare se-arată, căci Neikos așa le îndeamnă,
El, ce se pare că este cumva a lor născătoare.

23. [154—164 K., 119—129 St.]. SIMPL., *Phys.* 159,27 S-a dat un exemplu clar că din aceleași lucruri [B 21,13] se nasc variantele[128]:

Astfel cum pictorii, mîndrii bărbați pricepuți-n-ale artei,
Căci o-nțeleg, cînd statuile[129] lor și le-mpestrițează
Și iau cu mîinile lor substanțe multicolore
Armonios mestecîndu-le în diverse proporții
Și făuresc imagini asijderea celor reale,
Chipuri de pomi și bărbați și femei și fiare și păsări,
Pești, ce în apă hrana și-o află, și zei fără moarte
Ce excelează-n cinstire, tot astfel să nu se înșele
Mintea-ți de amăgirea aceasta că lucruri diverse,
Cîte se văd și pier, din altă parte venite-s.
Ci, cînd auzi povestea [că vin] de la divinitate,
Limpede tu să cunoști [fără greș amănuntele-acestea].

24. [447. 448 K., 58, 59 St.]. PLUT., *De defectu orac.* 15, p. 418 C. Dar, ca să nu par că redau versul empedocleic:

Să nu parcurgem o singură cale a povestirii,
Cap la cap alipind o poveste la alta[130],

lăsați-mă deci, să sfîrșesc, așa cum se cuvine, cele spuse mai înainte.

25. [446 K, 59 bis St.]. PLAT., *Gorg.* 498 E Reflectează, împreună cu mine, ce obținem din ideile asupra cărora am căzut de acord, pentru că se spune că frumos e să repeți și să privești de două și chiar de trei ori cele frumoase. La acestea, SCHOL. (din Lukillos) proverbul: „de două ori, de trei ori frumosul" înseamnă că trebuie să vorbim de mai multe ori despre cele frumoase. Vorba aceasta aparține lui Empedocles, despre ea circulă și un proverb, căci el a rostit cuvintele:

...Frumosul să-l spui și de două ori, se cuvine[131].

26. [138—149 K., 112—118 (fără 8—12) St.]. 1—12 SIMPL., *Phys.* 33,18 și puțin mai departe [după B 21,12], el spune:

Rînd pe rînd ele biruie-n ciclul ce-n jur se-nvîrtește,
Unele-ntre-altele pier, dezvoltarea le e limitată
Între hotarele vieții ce soarta le hărăzește[132],
Căci ele sînt elementele înseși. Interpătrunse,
Fac să se nască oameni și specii de alte-animale
Cînd prin Philotes unindu-se într-o unică lume[133]
Cînd risipindu-se iarăși desprinse prin ura lui Neikos
Pîn' ce, crescînd împreună, un Tot din ele răsare.
Astfel, este știut că Unul se naște din Multe
Iarăși apoi, împărțindu-se Unul, mai Multe creează[134],
Astfel se nasc toate acestea și Veacul nu-i fără capăt.
Alteori între ele schimbîndu-se fără-ncetare,
Nu sfîrșesc niciodat', ci rămîn ele veșnic aceleași,
Imuabile-n cerc[135].

27. [72. 73. 59. 60 K., 135—138 St.] 1.2. PLUT., *De fac. lun.* 12, p. 926 „Vezi ... să nu ... introduci *Neikos*-ul lui Empedocles în lucruri, ci, mai degrabă, pune în mișcare pe vechii Titani împotriva naturii și pe Giganți, și încearcă să-ți imaginezi acea înspăimîntătoare dezordine mitică și acea lipsă de măsură, excluzînd tot ce-i greu și tot ce-i ușor [de aici provine versul corupt 71 K., 143 St.], „Acolo unde ... nici Marea", cum spune Empedocles,

Pămîntul nu avea încă parte de căldură, nici marea de suflarea [vîntului], nu se afla în sus vreunul din lucrurile grele, nici jos ceva din lucrurile ușoare, ci principiile tuturor lucrurilor erau neamestecate și lipsite de atracție [de aici versul 144 St.], înfățișîndu-se ca monade ... pînă ce s-a ivit în natură Dorința, din prevederea înnăscută a *Philotes*-ei, a Afroditei și a lui Eros, cum spun Empedocles, Parmenides și Hesiod. 1.3.4. SIMPL., *Phys.* 1183,28 Eudemos [fr. 71] Se acceptă imobilitatea numai prin suveranitatea *Philiei*, în cadrul Sferei, și numai atunci cînd în aceasta toate sînt unite: „Pe vremea cînd. . ." Sau, cum mai spune el, „astfel supusă ..."

'N vremea în care nici membrele iuți ale Soarelui nu se
Deosebeau, nici forța Pămîntului, neordonată,
Marea de-asemeni; astfel supusă-unei ferme Constrîngeri,
Sfera, rotundă, rămas-a în solitara-i [viață][136]
Atotputernică forță.

27 a [0] PLUT., *C. princip. philos. esse diss.* 2, p. 777 C Căci acesta [Empedocles] ajungînd prin filosofie la virtute, ca la un termen final, înfățișează omul mereu în acord cu sine însuși, nedisprețuind propria-i persoană, plin de împăciuire și înțelepciune față de sine:

Nu-i răzvrătire nici vrajbă necuviincioasă nu este
În mădularele sale

28. [61.62 K.]. 1.2. STOB., *Ecl.* I, 15,2 ab [I, 144, 20 W.]; cf. 28 B 25.

Sfera rotundă era peste tot egală cu sine.
Și, infinită în tot, se-nvîrtea ea plină de forță
În solitara-i [viață][137]

29. [0] 1—3 HIPP., *Ref.* VII, 29, p. 247, 34 Iar despre aspectul Universului, cum este el împodobit de *Philia*, [Empedocles] vorbește în felul următor: „Spatele ei...". *Philia* creează, din mai multe, un singur aspect al Universului, întocmai ca acesta, pe care îl vedem noi, foarte

frumos: *Neikos* ... dezbină Universul și din Unul creează mai Multe. 3 SIMPL., *Phys.* 1124, 1 *Philia*, făurind prin unificare Sfera, pe care o numește și „zeu" [B 31], nici un alt nume nu-i dă vreodată: „Sferă ..."

Spatele ei nu poartă fîlfîietoare aripe[138],
N-are picioare și nici genunchi ce iute se mișcă,
N-are nici organe de procreare, căci este
Sferă ce peste tot egală-i cu sine însăși[139].

30. 66—68 K., 139—141 St. 1—3 ARIST., *Metafizica* II, 4, 1 000 b 12. În același timp, el nu indică nici o cauză a schimbării în sine, ci spune fie că așa stau lucrurile de la natură. „Dar cînd etc." SIMPL., *Phys.* 1184, 12 Empedocles spune în legătură cu suveranitatea Vrajbei și cele ce urmează:

Dar cînd *Neikos* cel mare-a-nceput tot mai mult ca să crească
În mădularele Sferei și-ajunse la-naltă cinstire,
Cînd s-a-mplinit sorocul ⟨Iubirii și-al Vrajbei nefaste⟩
Ce-alternativ cu larg jurămînt[140] trimis lor le fuse ...

31. [70 K., 142 St.]. SIMPL., *Phys.* 1184, 2 [după B 27, 4]. Cînd *Neikos* își începe iar dominația, atunci din nou se produce mișcare în Sferă:

Toate, pe rînd, mădularele cele zeiești ale Sferei
Sînt zguduite.

32. [457 K., 63 St.]. ARIST., *De lin. insecab.* p. 972 b 29 Dar și în privința articulației există o oarecare deosebire, de aceea și Empedocles le-a făcut ... (?)

Articulația-n mod necesar două lucruri unește[141].

33. [265 K., 279 St.]. PLUT., *De amic. multit.* 5, p. 95 A (*sc. Philia*), după Empedocles, adună laolaltă

şi strînge şi cuprinde la un loc, intensificînd relaţiile între prieteni şi bucuria de a se vedea:

Ca atunci cînd laptele alb într-un cheag se prinde
Şi consistenţă ia de torni în el suc de smochine ...[142]

(căci în acest fel vrea *Philia* să creieze unitatea şi consistenţa). Dar o iubire exagerată dezbină...

34. [208 K., St.]. ARIST., *Meteor.* IV, 4, 381 b 31 Căci umedul este cauza delimitării uscatului, şi unul se lipeşte de celălalt, cum le-a prezentat şi Empedocles în *Despre natură.*

Făcînd lipici din făină cu apă ...

35. [165—181 K., 169—185 St.] 1—15 SIMPL., *De caelo* 528, 30 Chiar dacă niciodată nu domină în acesta (*sc.* în Univers), *Neikos*, aşa cum domină *Philia* în Sferă, ci, după cît se spune, amîndouă se află [pe rînd] una sub dominaţia celeilalte, negreşit, nimic nu împiedică să facem o apropiere cu acel vers al lui Empedocles edificator în această privinţă: „M-oi întoarce acum ..." 3—17. *Phys.* 32, 11. Încă înaintea acestor versuri [B 98] el prezintă în altele energia celor două puteri [*Philia* şi *Neikos*] înmagazinată în ele, zicînd: „Cînd pe fundul Vîrtejului..." 5,10—13 *Id.*, *De caelo* 587,8. Şi, ar putea să întrebe cineva, în ce fel anume spune Aristotel că acestea se nasc din *Philotes*, prin care Empedocles pretinde că se unesc toate: „În mijlocul lui este ..."; de fapt, acestea, după cîte spune Empedocles, niciodată nu se nasc sub dominaţia *Philiei*, cum a crezut Alexandros[143], ci atunci cînd încă nu a apărut *Neikos*: „Întregul acestor lucruri..." 14. 15 ARIST., *Poet.* 25, p. 1461 a 23 Unele, prin dezbinare (*sc.* trebuie să se dezlege), cum afirmă Empedocles: „Se schimbară pe dată în muritoare..." ATHEN. X, 423 F. Teofrast, în lucrarea *Despre beţie,* spune că vinul amestecat cu apă este mai puţin tare, referindu-se la următoarele cuvinte

ale lui Empedocles: „M-oi întoarce acum...". Din aceleaşi izvoare intermediare, posterioare lui Teofrast, PLUT., *Quaest. conv.* V, 4,1.677 D, poetul Sosicles[144], menţionînd pe Empedocles care spusese că în schimbarea Universului: „cele ce-odinioară erau neamestecate..." pretindea că mai degrabă ceea ce-i „bine amestecat" decît ceea ce „nu-i amestecat" se chema *zorón*[145], în limbajul acestui bărbat.

Iată că mă voi întoarce acuma pe-a cîntului cale
Ce-nainte-am ales, purtat de-ale vorbelor fire...
Cînd pe fundul vîrtejului Neikos-adînc pătrunse
'N mijlocul lui apăru atuncea, la rîndu-i, Philotes
Care pe toate le adună încît devin Unul singur,
Nu dintr-o dată, ci îmbinîndu-se de bună voie,
De ici, de colo, şi din amestecul lor se iviră
Mii şi iar mii de soiuri şi specii de muritoare.
La rîndul lor, cu cele ce din amestec născute-s
Multe neamestecate rămas-au, pe cîte Neikos
Le-a reţinut în plutire: iată că-n felul acesta
El n-a ieşit afară cu totul, cum se cuvîne,
Pentru-a pleca spre-ale cercului îndepărtate hotare,
Ci mai rămas-a în parte în unele membre-ale Sferei,
Pe-altele însă le-a părăsit, încît totdeauna
Cît iese-afară din Neikos, pe-atîta-năuntru pătrunde
Blînda şi nemuritoarea dorinţă a demnei *Philotes*;
Se schimbară pe dată în muritoare acelea
Ce mai-nainte ştiură nepieritoare să fie,
Iar cele ce-odinioară erau încă neamestecate
Se-amestecară, alternativ schimbîndu-şi cărarea
Şi din amestecul lor mii şi mii de specii rezultă
Muritoare în forme multiple, minuni la vedere

36. [58 K., 175 St.]. STOB., *Ecl.* I, 10, 11 (p. 121, 14 W.) după B 6: „Dintre care... *Neikos*". ARIST., *Metafizica* II, 4, 1 000 b 1. „Căci dacă *Neikos* n-ar fi pătruns în lucruri, toate ar fi fost o unitate", după cîte spune [Empedocles]; căci după ce se întîlnesc, atunci „Cînd se unesc ... iese" [Versul ar trebui probabil să fie inclus în B 35 în locul v. 7 (=16)].

Cînd toate-acestea-mpreună se-adună, Neikos îndată
În afara hotarului iese.

37. [270, 271 K., 197, 198 St.]. ARIST., *De gen. et corr.* II, 6, 333 a 35. Dar nici creştere n-ar fi, după Empedocles, ci numai ceea ce rezultă prin adăugire, pentru că focul prin foc va creşte:

Glia va face să-i crească propriu-i trup, iar eterul
Pe eter se înalță[146].

38. [182—185 K., 130—133 St.]. 1—4 CLEM., *Stromat.* V, 48 (II, 358, 20 St.).

Haide acum să-ți arăt cîte lucruri dintîi au origini
Concomitente; din ele ieşit-au toate acelea
Care-n prezent le vedem: pămîntul şi marea cu valuri,
Aerul umed şi-eterul, Titan ce-nconjură cercul
În întregime.

39. [199—201 K., 146—148 St.] 1—2 ARIST., *De caelo* II, 13, 294 a 21 (I, 125, 25).

Dacă o limbă-ar descri(e) infinitele gliei abisuri,
Densul eter de asemeni, cum guri numeroase-au făcut-o,
Toate-ar fi în zadar, de cumva sînt spuse de aceia
Care văd doar puțin din Întregul (cel veşnic şi) mare.

40. [186 K., 149 St.] *De fac. in orb. lun.* 2, p. 920 C. După cum şi Empedocles prezintă undeva, nu fără plăcere, deosebirea dintre cele două corpuri cereşti: „Soarele etc.", vorbind de farmecul lunii, de bucuria ce-o produce lumina ei, care nu pricinuieşte tristețe, astfel:

Soarele cu ascuțite săgeți şi luna cea blîndă

41. [188 K., 150 St.]. APOLLODOROS, *Despre zei,* la Macrob., *Sat.* I, 17, 46.

(Soarele), ghemul (de foc), un Cer uriaş străjuieşte.

42. [194—196 K., 157—159 St.]. PLUT., *De fac. in orbe lun.* 16, p. 929 C (*sc.* luna), aşezată pe verticala razelor de lumină, cum zice Democrit (fr. A 89 a), întîmpină şi primeşte soarele; în felul acesta, ar fi trebuit ca ea să strălucească şi să-l facă vizibil. Dar, de fapt, luna este departe de a produce acest efect; căci ea, pînă la un moment dat, este invizibilă, şi ea este cea care acoperă adesea soarele şi-l face să dispară ⟨din vedere⟩; „i-a luat razele", cum spune Empedocles: „Pînă deasupra pămîntului ... şi a lunii", după cum noaptea şi pe întuneric, cînd lumina nu cade asupra unui alt astru ..., lasă în urma sa ceea ce [specifică Empedocles], anume că luna emană lumină datorită reflecţiei luminii solare asupra ei. De aici nu ajunge la noi nici căldura, nici lumina, cum ar fi trebuit, deoarece s-a produs o aprindere şi un amestec al luminilor, aşa cum glasurile, cînd se repercutează, fac ecoul sunetului mai confuz ... [urmează B 43]; ea îşi are reflecţia spre noi slabă şi indistinctă, din cauza destrămării forţei ce se pierde (luna).

Acoperit-a [soarele] pînă ce-ajunse deasupra,
Şi din pămînt a întunecat porţiune atîta
Cît a cuprins întinderea lunii cu ochii albaştri.

43. [192 K., 153 St.]. PHILO, *De prov.* II, 70, Aucher, p. 92. Oare nu se crede greşit că lumina lunii îşi primeşte strălucirea de la soare, potrivit providenţei, cînd, mai degrabă, asemenea oglinzii, ea capătă forma ce cade asupra sa? După cum spune şi Empedocles:

Cu lumina împrumutată tot globul lunei
Mare şi larg [= B 43?] de curînd revenit-a pînă-ntr-atîta
De atinge şi Cerul în drumul său ⟨printre aştri⟩

PLUT. [la B 42], 929 E. Aşa cum
Raza luminii de soare ce-al lunii cerc larg atinge ...

44. [188 K., 151 St.]. PLUT., *De pyth. or.* 12, p. 400 B. Voi rîdeți de Empedocles care spunea că soarele, înconjurînd pămîntul, „răsfrînge lumina ...” prin reflectarea luminii cerului.

(Astrul), cu fața neînfricată, lumina răsfrînge
Către Olimp.

45. [190 K., 154 St.]. ACHILL., *Is.* 16, p. 43, 6 M [cf. A 55]:

[Luna] lumină străină răsfrînge în cerc peste glie.

46. [189 K., 155 St.]. PLUT., *De fac. in orbe lun.* 9, p. 925 B. [Luna este foarte depărtată de cer] dar pămîntul mai că îl atinge, învîrtindu-se pe aproape, ca butucul roții de căruță(?)

Căci adeseori luna nu trece mai sus de umbra pămîntului, [care este] puțin înălțată, datorită faptului că emițătorul de lumină este foarte mare, dar în felul acesta ea apare ca și cum și-ar împlini mișcarea de revoluție chiar pe scoarța pămîntului și, oarecum, în brațele lui, astfel încît ea se interpune în fața soarelui fără să depășească acel tărîm pămîntean al umbrei și al nopții, care este un domeniu al pămîntului. De aceea, cred că trebuie să spunem deschis că luna se află în munții pămîntului, fiind adumbrită de crestele lui [în continuare după B 45?].

Ca butucul roții căruței așa se învîrtește
Ea pe la creștetul (gliei) ...

47. [191 K., 156 St.] ANECD., Bekk. I, 337, B [Culegere de cuvinte folositoare] „rotunjit”: acest cuvînt provine dintr-un compus ca „bine-rotunjit” și „complet-rotunjit”. Empedocles:

(Luna) privește la discul rotund al Craiului (Soare)

48. [197 K., 160 St.]. PLUT., *Quaest. Platon.* **3**, p. 1006 F Cadranele solare ale orologiilor nu se schimbă după umbră, ci, stînd pe loc, ele au devenit instrumente şi măsurători ale timpului, imitînd situaţia pămîntului de a intercepta lumina soarelui care se învîrteşte în jurul său, cum a spus Empedocles:

Noaptea pămîntul o face cînd soarele sub el se află.

49. [198 K., 161 St.]. PLUT., *Quaest. conv.* VIII, **3**, 1, p. 720 E. Aerul, fiind intunecat, cum spune Empedocles,

La vremea pustiei[147] nopţi oarbe...

cît ia din simţul văzului atîta dă simţului auzului.

50. [0] TZETZ., *Alleg., Iliad.* VIII, 83 Ceea ce spune Empedocles sau vreunul din ceilalţi [filosofi]:

Curcubeul aduce vînt dinspre mare sau ploaie
Mare

51. [202 K., 168 St.] HERODIAN, *Schematismi Hom. cod. Darmstadini in Sturzii Et. Gud.* p. 745 (la *Et.M.* 111, 10): *anópaia*: după unii înseamnă „invizibile", după alţii, „a răbufni în sus". Empedocles spune în legătură cu focul: „răbufni dintr-o dată", de unde e limpede că e de genul neutru cuvîntul *anópaion.*

Răbufni dintr-o dată.

52. [207 K., 162 St.]. PROCL., *In Tim.* II, 8, 26, Diehl. Sub pămînt există pîraie de foc, cum spune undeva şi Empedocles.

Multe focuri ard în adîncuri[148].

53. [204 K., 167 St.]. ARIST., *De gen. et corr.* B 6, 334 a I. *Neikos* a despărţit [elementele], dar eterul s-a ridicat în sus nu datorită *Neikos*-ului, ci aşa cum, spune [Empedocles], fie ca din întîmplare: „aşa s-a întîlnit în goana-i ...", fie ca atunci cînd zice că focului i-a fost dat de la natură să se înalţe în sus, „eterul" zice, are „lungi rădăcini"

[B 54]. Totodată, el mai afirmă că Universul este la fel şi acum, în timpul *Neikos*-ului, ca înainte, pe vremea *Philiei* ; ce este deci primul imbold care a provocat mişcarea şi care este cauza mişcării? *Fizica* II, 4, 196 a 19 Dar, e ciudat, fie că ei socoteau că nu există [întîmplare], fie că au omis ⟨acest cuvînt⟩ cu bună-credinţă, deşi uneori îl foloseau, cum spune, de pildă, Empedocles, că aerul nu se separă incontinuu deasupra, ci la „voia întîmplării". El spune aşadar în *Cosmogonia*:

Astfel, în goana-i, Eterul aşa s-a-ntîlnit cîteodată
(Cu celelalte-elemente), alteori întîmplatu-s-a altfel.

54. [203 K., 166 St.]. ARIST., *De gen. et corr.* II, 7, 334 a 5 [la B 53].

Iarăşi eterul se-nfipse adînc sub pămînt cu-ale sale
Lungi rădăcini.

55. [451 K., 165 St.]. ARIST., *Meteorol.* II, 3, 356 a 24 [A 25]

Marea sudoarea pămîntului este[149].

56. [206 K., 164 St.]. HEPHAEST., *Ench.* 1, p. 2, 13 Consbr. Empedocles:

Sarea s-a închegat în roci, sub raze de soare.

57. [232—234 K., 244—246 St.] 1—3 SIMPL., *De caelo* 586, 29 Cum ar putea fi un exemplu de amestec „falca, fără de gît" ca şi celelalte pomenite de Empedocles: „braţe goale ... fără frunţi" şi multe altele, care nu sînt exemple de amestec? 1. ARIST., *De caelo* III, 2, 300 b 25 Pînă într-atît s-ar mai putea repeta întrebarea, cum de era cu putinţă sau cum de nu era ca [elementele] puse dezordonat în mişcare să alcătuiască astfel de combinaţii, din care unele sînt corpuri alcătuite conform legilor naturii? Mă refer, de pildă, la oase şi la muşchi; (acestea), aşa cum

spune Empedocles, sînt create de *Philia*; într-adevăr, Empedocles spune:

Astfel multe capete fără de gît crescură,
Brațe goale s-au făurit atunci fără umeri,
Fețe fără de frunți rătăceau ades pretutindeni[150].

58. [0] SIMPL., *De caelo* 587, 18 (după B 35, 13) În această stare [în care *Neikos*-ul nu s-a retras complet] „mădularele rătăceau încă izolate", sub dezbinarea *Neikos*-ului, dar erau „pornite unele spre altele, pentru a se uni".

59. [234—237 K., 254—256 St.] 1—3 SIMPL., *De caelo* 587, 20 (după B 58). Cînd *Philotes* învinse în cele din urmă pe *Neikos*: „acestea ... se născură". Prin urmare, Empedocles a semnalat acele ⟨ființe monstruoase⟩ pe timpul lui *Philotes* dar nu în vremea cînd ieșise deja învingătoare, ci era doar pe punctul de a birui, arătindu-se încă cu mădularele-i necombinate și izolate.

Cînd în mai mare măsură unitu-s-a demon cu demon,
Toate acestea se întîlniră, care pe unde
Se nimeri; și alte mai multe pe lîngă acestea
Se născură mereu potriva cătîndu-și întruna[151].

60. [242 K., 261 St.]. PLUT., *Adv. Colot.* 28, p. 1123 B. Acestea și multe altele, mai exagerate încă, asemănătoare cu monștrii lui Empedocles, vrednici de rîs:

Cu picioare de bou și cu mîini indistincte ...

Specii de bou cu chipul de om (B 61, 2).

61. [238—241 K., 257—260 St.]. 1—4 AEL., *Nat. anim.* XVI, 29 Empedocles, filosoful naturalist (ὁ φυσικός), vorbind despre caracteristica animalelor, spune și el că, fără îndoială, se nasc unele animale concrescute, deosebite prin amestecul formei, înlănțuite însă printr-un corp unic; acestea sînt vizate în următoarele cuvinte pe care le rostește: „Multe ... mădulare ascunse". 2. SIMPL., *Phys.*,

371, 33 După cum spune Empedocles, în vremea domniei *Philici* s-au născut, după cum s-a nimerit, mai întîi părți ale animalelor, cum ar fi capetele, mîinile, picioarele, apoi ele au alcătuit împreună „specii de boi ...", ființe umane cu partea superioară de bou, adică o combinație de bou și de om. Și cîte [mădulare] s-au combinat între ele, astfel ca să se poată menține, au devenit animale și au dăinuit, pentru că s-au într-ajutorat, cum ar fi dinții ce taie și mestecă hrana, stomacul care o digeră, ficatul care o preschimbă în sînge. Iar cînd un cap de om s-a combinat cu trup de om, întregul s-a menținut, dar cînd el s-a unit cu un trup de bou, combinația nu s-a potrivit și a pierit. Într-adevăr, toate cîte nu s-au alcătuit după o rînduială potrivită, au pierit. ARIST., *Phys.* II, 7, 198 b 29 Așadar, acolo unde toate s-au unit, ca și cum pentru acest scop s-au născut, acestea s-au menținut, pentru că unirea lor s-a făcut de la sine, cum se cuvine; cîte nu s-au alcătuit astfel, au pierit și pier, după cum spune Empedocles: „Specii de bou cu chipul de om" etc. Cf. A 72.

Multe ființe născutu-s-au cu două fețe și piepturi,
Specii de bou cu chipul de om[152], și chiar dimpotrivă.
Cu trup de om și capul de bou, ființe-nvîrstate,
Parte bărbați și parte femei cu organe ascunse[153].

62. [248—255 K., 262—269 St.] 1—8 SIMPL., *Phys.* (la ARIST., *Phys.* VI, 18), 381, 29 Empedocles, fiind cel care s-a rostit, în cartea a doua *Despre natură*, în favoarea distincției în articulații a corpurilor de bărbați și ale celor de femei, a scris următoarele versuri:

1. Haide acuma și-ascultă cum focul ce se separă
Pe urmașii în noapte cerniți la lumină-i aduse,
Speță bărbaților și a femeilor demnă de milă.
Căci povestea nu-i fără tîlc și nu duce lipsă
5. De cunoștințe. La început s-au ivit forme brute,
Bulgări de țărnă ce parte avură de amîndouă[154],
De-apă și de căldură. Focul, care voia cu

[Focul ceresc] să ajungă asemeni, împins-a pe unii
'N sus pe acei ce nu arătau un trup de-ale sale
Membre îndrăgostit, ducînd încă lipsă de voce,
De mădularul ruşinii, pe locul în care îl poartă
Speţa umană acuma.

La aceste cuvinte ale lui Empedocles [Aristotel] adaugă că şi acesta [Empedocles], după cît se pare, susţine că sămînţa a existat înaintea fiinţelor. Chiar expresia „mai întîi forme brute de bulgări" enunţată de acesta, se referea la sămînţă, şi nu la „un trunchi de membre proporţionate" ... Şi, dacă, într-adevăr, el s-a referit la sămînţă, mie mi se pare că expresia „bulgăre brut", i se potriveşte de minune. Căci „bulgărele brut" este îndeosebi acel lucru care, în ansamblu, reprezintă în totalitatea sa stadiul în care încă nu s-a săvîrşit în interiorul său nici o diferenţiere. 3. ARIST., *Phys.* II, 8, 199 b 7. Ba e chiar necesar să fi existat mai întîi sămînţa şi nu direct animalele; „bulgărele brut", de la început, era sămînţa. Încă şi în plante există cauza finală, doar că ea a fost mai puţin distinctă. Aşa oare cum erau la animale „vlăstare de bou cu chipul de om" [B 61, 2] existau şi la plante „mlădiţe de viţă-de-vie cu coroana de măslin" sau nu? Lucrul este absurd. Dar totuşi ar fi trebuit să existe, de vreme ce au apărut în regnul animal; cf. A 72, 77 .

63. [257 K., 270 St.]. ARIST., *De gen. anim.* I, 18, 722 b 10 Căci [Empedocles] spune că şi în mascul şi în femelă există un fel de punct de contact, dar întregul nu porneşte nici de la unul, nici de la celălalt.

Dar natura membrelor a cunoscut de la-o vreme
O separare[155]: unele, bărbăteşti deveniră ...

64. [256 K., 272 St.]. PLUT., *Quaest. nat.* 21, 917 C Şi faptul că se dezvoltă şi trăiesc împreună, femelele cu masculii, provoacă amintirea plăcerilor dragostei şi aţîţă dorinţa, aşa cum Empedocles a semnalat-o la oameni [cf. AËT. V, 19, 5, A 72, p. 456, 1]:
Despre-aceasta amintindu-şi, pofta prin ochi se trezeşte.

65. [259—260 K., 273—274 St.]. ARIST., *De gen. anim.* I, 17, 723 a 23 Dacă fătul de sex femeiesc şi cel de sex bărbătesc se deosebesc [între ei] în interiorul sarcinii, cum spune Empedocles „în ... care se întîlnesc". Cf. ARIST., *De gen. an.* III, 1, 746 a 1 (= A 81, I, 460, 1). Seminţele de femeie şi de bărbat:

Au fost vărsate în sînii curaţi, unde aceste seminţe
Parte-n femei se dezvoltă, cîte cu frig se-ntîlniră,
Parte-n bărbaţi, cîte aproape de cald atunci nimeriră.

66. [261 K., 275 St.]. SCHOL. EUR., *Phoen.* 18 „Nu însămînţa sîn de copii"; Empedocles, filosoful naturalist (ὁ φυσικός), spune sub formă de alegorie: „lunci crăpate ale Afroditei", adică luncile în care se petrece zămislirea de prunci; Euripide, exprimînd acelaşi lucru prin acest mijloc, a evitat o idee ruşinoasă, şi s-a servit de cuvinte cu sens propriu ca şi de metafore preluate din domenii meşteşugăreşti cînd se referă la reproducţie şi la sînul fecund:

Spre luncile crăpate ... ale Afroditei[156].

67. [262—264 K., 276—278 St.]. 1—3. GALEN., *Ad Hippocr. Epid.* VI, 48 [XVII, A, p. 1002 K.] Faptul că făptura masculină este concepută în partea dreaptă a mitrei l-au afirmat şi alţii, dintre cei mai vechi bărbaţi; într-adevăr, Parmenides aşa a spus: „în părţile din dreapta... fete" [28 B 17]; iar Empedocles, aşa:

În regiunea mai caldă a sa, cu băieţi se'mplineşte[157]
Sînul ce-a fost fecundat; de aceea mai bruni sînt băieţii,
Mai bărbătoşi şi mai mult păr [acoperă-a lor mădulare].

68. [266 K., 280 St.] ARIST., *De gen. anim.* III, 8, 777 a 7 Căci laptele covăsit se [transformă în] sînge, dar fără să se strice. Empedocles, fie că n-a înţeles corect, fie că n-a întrebuinţat o metaforă potrivită cu privire la sînge, zice:

În a zecea zi a lunii a opta, [se spune],
Sîngele albă colastră se face.

69. [0] PROCL., *In Rep.* II, 34, 25 Kroll. Că şi Empedocles a cunoscut cele două termene ale naşterilor [de 7 şi de 9 luni, după Proclos]. De aceea şi numeşte el femeile „cu două termene la naşteri"; cf. însă AËT. V, 18, 1 [A 75, p. 458, 20].

Cu două termene la naşteri

70. [p. 474 K.]. RUFUS. EPHES., *d. nom. part. hom.* 229, p. 166, 11 Daremb. Fătul se înconjură cu membrane, cu una fină şi moale, pe care Empedocles o numeşte „placentă"

Placentă

71. [150—153 K. 210—213 St.], SIMPL., *De caelo* 529, 28.

Dacă-n privinţa acestora şovăie a ta credinţă
Şi nu eşti sigur cum s-au născut culori şi aspecte
De muritoare fiinţe create-n amestec de apă,
Soare, pămînt şi eter, în numărul mare de astăzi,
În armonie unite prin mijlocirea-Afroditei ...
Cată atunci de ascultă cuvintele care urmează.

72. [234 K., 214 St.]. ATHEN. VIII, 334 B Nu-mi scapă nici faptul că toţi peştii, în comun au fost numiţi de filosoful naturalist Empedocles „bibani":

Iar copacii înalţi şi peştii de apă sărată,
Ce „bibani" se numesc, oare cum apărură?

73 [209–210 K., 215–216 St.]. SIMPL., *De caelo* 530, 5 (după B 71) Și cu puține rînduri mai jos:

Cînd zeița Cypris muiat-a pămîntul în ploaie
Și peste formele lui a suflat, atuncea, căldură,
Focului iute l-a dăruit ca acesta să-l întărească.

74. [205 K., 163 St.]. PLUT., *Quaest. conv.* V, 10, 4, p. 685 F: din regnul animal, nici viețuitoarele care merg pe pămînt, nici cele care zboară în aer nu-s atît de prolifice ca cele ce trăiesc în mare. La acest fapt face aluzie Empedocles:

Zeea iubirii strîngînd la un loc a peștilor speță
Care-s de cîntec cu totul lipsiți, dar au multă sămînță ...[158]

75. [230–231 K., 217–218 St.]. SIMPL., *De caelo* 530, 8 (după B 73, 2).

Cîte din viețuitoare structură-ndesată-năuntru,
Rară-n afară-nchegară sub palmele zeei din Cipru,
Au obținut plămadă ca de burete ...[159]

76. [220–222 K., 233–235 St.] 1–3. PLUT., *Quaest. conv.* I, 2, 5, p. 618 B. Vezi că zeul, pe care Pindar [fr. 57] l-a numit al nostru „iscusit făurar", nu așază peste tot focul deasupra și pămîntul dedesubt, ci, așa cum reclamă nevoile corpurilor: „Acesta e cazul..." etc., zice Empedocles. 2.3. *Id., De fac i.orb. l.* 14, p. 927 F. Nici partea focului ce strălucește sus, în jurul ochilor nu este conformă naturii, nici partea de foc din abdomen și din inimă nu este contrară naturii, ci, fiecare parte a fost așezată la locul ei, și în chip util:

(A)cesta e cazul ființelor mării cu grea carapace,
Și mai cu seamă al melcilor mării și-al broaștei țestoase,
Tare ca piatra la piele. Aici e pămînt la vedere
Peste piele-așezat.

77–78. [366–367 K., 423–424 St.] PLUT., *Quaest. conv.* III, 2, 2, p. 649 C. Această proprietate de-a fi mereu verde şi mereu cu frunze, cum spune Empedocles, nu se datorează căldurii, după cum nici căderea frunzelor nu e pricinuită de frig ... Unii cred că frunzele se menţin datorită amestecului omogen[160]. Empedocles, pe lîngă aceasta, mai consideră drept cauză şi o oarecare simetrie a canalelor (πόροι) care difuzează regulat şi egal hrana, încît aceasta se răspîndeşte suficient peste tot. TEOFRAST, *Caus. plant.* I, 13, 2 Iar dacă aerul s-ar combina încontinuu cu aceştia [*sc.* copacii], negreşit, nici cele spuse de poeţi n-ar fi lipsite de noimă, (nici) ceea ce afirmă Empedocles, anume că plantele cu „frunze veşnice şi cu roade permanente înfloresc" datorită faptului că ..., presupunînd un oarecare amestec de aer, primăvăratic, comun tuturor acestor plante:

⟨Arbori⟩ cu frunze continui, ce au şi fructe tot anul,
Au înflorit şi roade au dat din belşug, aşa cum
Le ⌊hărăzeşte⌋ climatul

79. [245 K., 219 St.]. ARIST., *De gen. anim.* I, 23, 731 a 1 În plante sînt amestecate aceste forţe şi nu s-a separat partea bărbătească de cea femeiască. De aceea se reproduc fiecare din ele însele şi nu nasc pui, ci vlăstare ce se cheamă seminţe. Şi acest lucru îl exprimă corect Empedocles, cînd compune versul: „astfel ... de măsline". Căci oul devine hrană. De asemenea, o parte din sămînţă serveşte creşterii, restul devine hrană pentru luger şi pentru prima rădăcină. TEOFRAST, *Caus. plant.* I, 7, 1 Iar seminţele tuturor plantelor conţin în ele o oarecare hrană care se produce odată cu zămislirea lor, la fel ca în ouă. Nici în cazul acesta Empedocles nu s-a exprimat rău, zicînd: „din ouă răsar marii copaci"; pentru că natura seminţelor [de pom] este apropiată de cea a ouălor.

Astfel, fac ouă în primul rînd marii pomi de măsline.

80. [246 K., 220 St.]. PLUT., *Quaest. conv.* V, 8, 2, p. 683 D Acestea, așadar, cum spuneam, el [Empedocles] le-a susținut cu măsură cînd a afirmat:

Fapt pentru care ele se cheamă tomnatice rodii,
Merele, cu coajă tare.

Epitetul „tomnatice" al rodiilor se justifică, deoarece ele abia la sfîrșitul toamnei, cînd încetează căldurile, își coc fructul; căci zeama acestora este mai puțină și, fiind vîscoasă, soarele nu o lasă să prindă consistență ... merele, însă, din ce motiv le numește filosoful „cu coaja foarte tare" nu se înțelege ... (urmează B 148—150). **3.** Cîtă vreme, așadar, eu prezint în acest fel lucrurile, unii gramatici* ziceau că merele au fost numite „cu coaja tare" din cauza caracteristicii lor dominante. Căci trăsătura lor de deplină maturitate și de încheiere a înfloririi este denumită de poeți prin cuvîntul *phloiein*, „a avea coajă"; aici sînt citați Antimachos și Aratos: *Dionysos Phloios*[161]. Deoarece verdele roadelor și inflorescența durează mai multă vreme la măr, filosoful l-a numit „cu coajă tare".

81. [247 K., 221 St.]. PLUT., *Quaest. conv.* p. 912 C. Cauza putrefacției trebuie căutată în puterea de asimilare a apelor de ploaie, deoarece precipitațiile provoacă mai multă putrezire decît apele de rîu și de puț; iar fermentația pare să fie o putrezire, cum mărturisește Empedocles, zicînd: „vinul ... apă". **31**, p. 919 C. Fie că de la natură vinul este fermentabil, cum spune Empedocles:

Vinul e apă stricată, din scoarță în lemn infiltrată.

ARIST., *Top.* III, 5, 127 a 17. Tot astfel, nici vinul nu este apă fermentată, cum spune Empedocles „apă stricată", pentru că pur și simplu nu este apă.

Vinul e apă stricată, din scoarță în lemn infiltrată[162].

* În sensul: oameni de știință.

82. [223–224 K., 236–237 St.]. ARIST., *Meteor*. III, 397 b 4

Astfel luară naştere părul şi frunzele [grase]
Penele dese de păsări şi solzii de animale,
Al căror corp e acoperit cu o placă solidă.

83. [225–226 K., 238–239 St.]. PLUT., *De fort*. 3, p. 98 D. Căci unele animale au fost înarmate cu coarne, cu dinţi, cu ace şi

Ţepi ascuţiţi acoperă-ntreg al aricilor spate.

84. [302–311 K., 316–324 St.]. 1–11. ARIST., *De sens*. 2, p. 437 b 23. Se pare că Empedocles este cel care a socotit că vederea se realizează atunci cînd lumina emană ⟨din ochi⟩, cum s-a arătat mai înainte ... El se exprimă astfel: „După cum atunci..." Empedocles susţine că noi vedem atît datorită acestui fenomen cît şi prin efluvii [de lumină] ce ne parvin de la obiectele văzute[163]. ALEX., la acest loc, p. 23, 8 Wendl. Şi, în primul rînd, el [Aristotel] citează versurile poetului [ale lui Empedocles] prin care acesta consideră că lumina este foc, iar focul emană şi este emis de ochi şi, în acest fel, se realizează vederea. Căci Empedocles, în versurile sale, aseamănă lumina emisă de ochi cu lumina răspîndită de felinare. Aşa cum cineva, vrînd să facă un drum noaptea, îşi procură un opaiţ şi îl pune într-un felinar (căci felinarul protejează şi împiedică suflurile din afară, în vreme ce partea cea mai fină a focului, care este lumina, iese în afară), tot astfel, zice, şi în membranele [ochiului] focul este protejat şi înconjurat de învelişuri fine, care ocrotesc [ochiul] de impactul elementelor nocive ale focului venit din afară şi nu lasă pupila în suferinţă. În schimb, ele emit în afară partea cea mai fină a focului. S-ar putea ca el să le zică „protectoare" felinarelor care protejează, pentru faptul că ele împiedică pătrunderea suflurilor (din afară) şi adăpostesc focul pe care îl cuprind în interiorul lor; fie că le zice „protectoare" obiectelor compacte care, datorită

consistenței lor, sînt capabile să ferească de suflurile din afară. „Alungit" (ar putea numi) focul care se întinde, grație subtilității sale, și capabil să străbată prin obiecte dense. „Înăuntrul pragului casei și în cer", cum zice Homer: *Îl arunca peste prag, încît leșinat el ajunge/Aici pe pămînt* [Iliada XV, 23]. „Cu văluri fine acoperea rotunda pupilă", zice [Empedocles], în loc de „cu membrane fine înconjura pupila rotundă", referitor la „pupilă" folosindu-se poetic de cuvîntul „văluri" în loc de „membrane". După ce a arătat că el, prin aceste versuri, vorbește de fapt de cele de mai sus, Empedocles adaugă următoarele: „uneori, așa vedem, zice el, alteori prin efluvii ce pornesc de la obiectele văzute"; unele obiecte emană efluvii; acestea, pătrunzînd în ochii noștri, cînd se potrivesc cu canalele (πόροι) din ei, în sensul că sînt pe măsura lor, pătrund înăuntru și, în acest fel, se înfăptuiește vederea. De această opinie amintește și Platon în *Menon*, atribuind-o lui Empedocles [A 92, p. 472] și definește potrivit părerii acestuia culoarea, drept un efluviu de corpusculi ce se acomodează vederii și este perceptibil cu simțurile. Cf. A 86, p. 464, 9 și urm.

După cum atunci cînd un om plănuind ca să facă
Drum prin noaptea de iarnă și-a procurat un opaiț,
Aprinzîndu-i lumina la foc ce tot arde și niște
Felinare ce stavilă pun la tot soiul de vînturi,
Care împrăștie suflul vîntoasei ce bate întruna,
Dar lumina, mai dulce fiind, o lasă afară
Să se strecoare, încît luminează drumul cu raze
Neobosite, tot astfel focul străvechi, închis în
Fine [membrane și-n] văluri creat-a pupila rotundă.
Umede sînt aceste membrane și-adînc sînt străpunse
De minunate canale ce țin, de fapt, în adîncuri
Apele ce izvorăsc împrejur, dar lasă să treacă
Focul prin ele-n afară, cu cît e mai fină substanța[164].

85. [193 K., 152 St.] SIMPL., *Phys.* 331,3 și părțile componente ale animalelor s-au născut în majoritate din

întîmplare, zice Empedocles, ca atunci cînd spune: „pămîntul ... s-a întîlnit" [B 98,1]. Şi iarăşi:

Flacăra, blîndă-n amestec, un dram de pămînt obţine,

şi în alte părţi: „sub palmele zeei din Cipru ... au obţinut" [B 75,2].
Şi multe idei de felul acestora se pot găsi pentru comparaţie în *Physika*, ale lui Empedocles; cf. A 86, p. 463.

86. [227 K., 240 St.] SIMPL., *De caelo* p. 529, 21 [după B 35, 1—15] Dar chiar atunci cînd vorbea despre originea ochilor, a introdus unele din aceste elemente corporale, din care:

Ochii neobosiţi i-a creat divina Afrodită.

87. 228 K., 241 St. SIMPL., *De caelo* p. 529, 24 [după B 86] şi peste puţin:

Meşteşugit folosind Afrodita lipiciul iubirii.

88. [311 K., 326 St.]. ARIST., *Poetica* 21, 1458 a 4. Cuvinte prescurtate prin apocopă[165], de pildă *kri* (pentru *krithe*), „orz", *do* (pentru *doma*), „casă" şi *ops* (pentru *opsis*), „vedere", „ochi", „privire", „o singură ... privire". STRABON VIII, p. 364 (din Apollodoros) la Empedocles apare expresia: „o singură ... privire", iar cuvîntul „privire" e redat prin *ops* (pentru *opsis*):

Privirea amîndorura una devine

89. [267 K., 281 St.]. PLUT., *Quaest. nat.* 19, p. 916 D. Cercetează împreună cu Empedocles,

Recunoscînd că
Toate cîte-s născute produc ⟨mereu⟩ emanaţii[166],

nu numai animalele şi plantele, pămîntul şi marea, ci şi pietrele elimină continuu multe efluvii, şi arama şi fierul, căci toate pier şi au pierit prin scurgerea permanentă şi prin transportarea continuă.

90. [268—269 K., 282. 283 St.] 1—2 PLUT., *Quaest. Conviv.* IV, 1, 3, p. 663 A Dacă e adevărat că natura îşi alege ceea ce-i este propriu din elementele asemănătoare şi, chiar de aici, o duce spre massa ⟨corpurilor⟩, atunci hrana variată, renunţînd la numeroasele ei însuşiri, distribuie din ea însăşi fiecărei părţi ceea ce i se potriveşte; în acest fel se produce ceea ce spune Empedocles: ,,Astfel dulcele ...'' De aici MACROB., *Sat.* VII, 5, 17. Ştiu că cele asemănătoare se nutresc cu hrană asemănătoare, fiecare în parte atrage spre sine pe similarul său; martor este Empedocles care spune:

Astfel ce-i dulce spre dulce ţinteşte, iară amarul
Către amar se avîntă, iar acrul la acru se trage,
Ce e fierbinte către fierbinte goneşte[167].

91. [272—273 K., 284—285 St.]. ALEX., *Quaest.* II, 23: apa.

Apa cu vin ... mai degrab'se uneşte, nu cu uleiul.

92. [450 K.]. ARIST., *De gen. anim.* II, 8, 747 a 34 (Despre aporia: din ce cauză rasa catîrilor este neproductivă, cf. A 82, p. 462) Empedocles consideră drept cauză faptul că amestecul seminal devine compact, ⟨deşi provine⟩ din doi germeni, fiecare avînd o consistenţă moale; căci cele scobite se potrivesc (îmbucîndu-se) cu cele compacte, iar prin astfel de cuplări se nasc din lucruri moi lucruri tari, ,,ca arama amestecată cu cositor''. El nu prezintă însă corect cauza nici în cazul aramei şi a cositorului ... nici, în general, cînd creează principiile din lucruri cunoscute. Căci, dacă s-ar potrivi între ele cele scobite cu cele compacte, cum de admite amestecul vinului cu apa? [cf. B 91].

93. [274 K., 286 St.]. PLUT., *De def. or.* 41, p. 433 B. Unele lucruri au însuşiri proprii dar şi o anumită corespondenţă cu altele ca, de pildă, bobul (κύαμος) se potriveşte cu purpura, iar salpetrul, cu şofranul (κρόκος), pentru a da, prin amestec, vopseaua :

Raza şofranului (κρόκος) strălucitor, cu in se îmbină[168], cum a spus Empedocles.

94. p. 50 St. PLUT., *Quaest. nat.* 39 De ce apa se vede albă deasupra dar neagră în fund? Oare pentru că adîncimea este mama întunecimii, care slăbeşte şi tulbură razele soarelui înainte ca ele să ajungă în adînc? Suprafaţa însă, deoarece este însorită continuu, este nevoită să primească strălucirea luminii, explicaţie pe care o aprobă şi Empedocles.

Neagră-i culoarea ce iese din ale apei străfunduri
Şi-n găunoase peşteri se vede aceeaşi culoare
Pe care umbra o face.

95. [229 K., 242 St.]. SIMPL., *De caelo* 529, 26 (după II, 87). Vorbind despre cauza faptului că unii văd mai bine ziua, alţii noaptea [cf. A 86, p. 467 şi urm.], el zice :

'N palmele zeeî din Cipru, cînd prime fiinţe-apărură,
[Se ivi deosebirea dintre cei ce văd ziua şi cei ce văd noaptea]

96. [211—214 K., 199—202 St.]. 1—4. SIMPL., *Phys.* 300, 19. Căci el face să se nască muşchii şi osatura şi fiecare din celelalte organe, conform unei proporţii *(Logos)* oarecare. El spune în prima sa carte *Despre natură:* „Iar pămîntul cel darnic ... etc.", adică ⟨oasele⟩ provin dîn cauze divine şi, mai cu seamă, din *Philia* sau din Armonie, pentru că se potrivesc prin lipiciurile acesteia. 1—3. ARIST., *De anima* I, 5, 410 a 1 Căci nici unul din acestea nu-şi are elementele într-un mod întîmplător, ci într-o anumită proporţie *(Logos)* şi sinteză, cum spune Empedocles despre oase ; *Idem.* Parafrază, la acest loc, Simpl. 68,5 Hayd.

Despre pămînt s-a spus că este „darnic", plin de voie bună, adică în „armonie perfectă" ca și cubul din expresia preferată a pythagoreicilor: căci aceștia numeau cubul „armonie", pentru că are 12 muchii, 8 colțuri, 6 laturi, care creează o analogie armonioasă. „Cuptoare(le)", menționate și de poetul Homer, sînt recipiente în care se face amestecul metalelor combinate: *„În douăzeci de cuptoare pornesc dintr-o dată să sufle foalele toate"* (*Iliada* XVIII, 470), pe care le mai numește și „cu piepturi late", pentru că sînt largi și încăpătoare. Pentru formarea oaselor se amestecă patru părți de foc, despre care Empedocles spune că datorită uscăciunii și culorii albe, negreșit, ele au parte de foarte mult foc, de două părți de pămînt, una de aer și una de apă; pe acestea două din urmă el le numește „licori strălucitoare", „licori", din cauza umidității lor (și) de la faptul că alunecă și curg, „strălucitoare"; pentru că sînt străvezii[169]. Cf. A 78, p. 459.

Iar pămîntul cu bucurie-n cuptoarele-i late
Obținut-a la sorți numai două optimi din licoarea
Strălucitoare a apei, patru optimi din focul
Lui Hefaistos, și astfel născutu-s-au oasele albe
Închegate de-ale-Armoniei divine atracții.

97. (par. 452 K.) ARIST., *De part. anim.* I, p. 640 a 18. Nașterea are loc datorită existenței și nu existența datorită nașterii. De aceea, Empedocles nu s-a exprimat corect zicînd că animalele au multe caracteristici datorate faptului că acestea așa s-au imprimat în timpul nașterii, ca, de pildă, poziția „coloanei vertebrale" pentru că aceasta s-a rupt în urma unei torsiuni.

98. [215—218 K., 203—207 St.]. 1—5 SIMPL., *Phys.* 32,3. El desemnează focul și cu numele lui Hefaistos (B 96,3), iar soarelui (21,3 și în alte locuri) îi zice și flacără (85), apei, ploaie (73, 1 și în alte părți), iar aerului eter[170] (100,7 și în altă parte). El vorbește de acestea în multe părți ale operei sale, cît și în versurile următoare: „În

proporţii egale pămîntul ..." cf. AËT. V, 22 (A 78, p. 458). 1, *ibidem* 331,3 Iar părţile animalelor, în cea mai mare parte, s-au născut la întîmplare, zice [Empedocles], ca atunci cînd afirmă că:

În proporţii egale, pămîntul intrat-a cu-acestea,
Cu Hefaistos, cu ploaia şi cu eterul străluce
Ancorînd în primitoarele porturi ale Cipridei;
Fie că s-a-mbinat în proporţie puţin mai mare,
Fie, chiar dimpotrivă, într-una cu multul mai mică
Din care sînge şi soiuri de muşchi feluriţi se născură.

99. [483 K., 315 St.] TEOFRAST., *De sens.* 9 [A 86, p. 464. Cf. A 93).

[Urechea:]

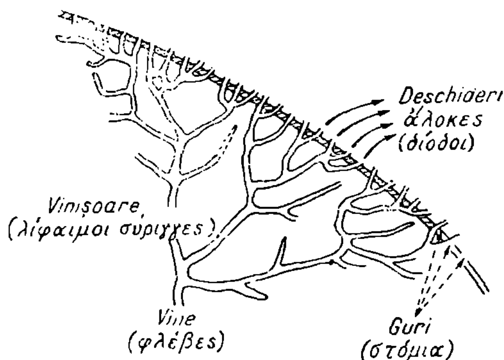
Clopot ⟨cu limba din⟩ fibre[171] de muşchi.

100. [275—299 K., 287—311 St.]. ARIST., *De respir.* 7, p. 473 a 15 Despre respiraţie vorbeşte şi Empedocles, totuşi nu arată cauza [respiraţiei], nici nu dă lămuriri despre toate animalele dacă respiră sau nu. Şi cînd se referă la respiraţia prin nări (v. 4), el consideră că vorbeşte despre respiraţia principală ... 473 b 1 El [Empedocles] spune că inspiraţia şi expiraţia se realizează datorită faptului că există anumite vase în care se află sînge, fără ca acestea să fie pline de sînge (v. 1); ele au şi canale *(poroi)* spre aerul din afară; acestea sînt mai mici decît particulele corpului, dar sînt mai mari decît particulele de aer; de aceea, dat fiind că sîngele a fost rînduit de natură să se mişte în sus şi în jos, cînd coboară, aerul pătrunde năvalnic înăuntru şi are loc inspiraţia, iar cînd sîngele urcă, aerul iese afară şi are loc expiraţia. [Empedocles] asemănînd fenomenul cu clepsidrele, spune:

1 Astfel toate inspiră şi expiră, şi iarăşi toate
Au mici canale de carne, sărace în sînge, întinse
La suprafaţa corpului şi la vărsare desehise-s
În tubuleţe dese ce pielea străbat pîn-afară

La suprafața externă, iar sîngele-ascuns stă-năuntru,
Dar pentru aer trecerea liberă-i asigurată[172].
Iar cînd sîngele fin grăbește de-aici [spre străfunduri),
Aerul cu viforoasă furtună năvalnic pătrunde.
Cînd, dimpotrivă, sîngele saltă-napoi, iată atuncea
Aerul iese din nou în afară, la fel ca și apa
Cînd se joacă o fată cu o clepsidră de-aramă
Strălucitoare: cît mîna-i frumoasă acoperă tubul
Recipientului și îl scufundă în trupul cel moale
Ce argintia apă îl are[173], nu mai pătrunde
Apa în recipient, o oprește șuvoiul de aer
Ce dinăuntru apasă pe dese-orificii, pîn'iarăși
Liber [e] densul curent [de pe tub cînd fata ia mîna];
Iar cînd recipientul aerul scapă, atuncea
Apa ce corespunde-n volum pătrunde-năuntru;
Cînd apoi apa pe-al vasului fund de aramă se ține,
'N vreme ce tubul și gura de revărsare-astupate-s
De mîna fetei, aerul ce a pătruns din afară,
'Mpiedică apa [să iasă], pentru că el stăpînește,
'N preajma porților, istmul gîlgîitor cu-ale sale
[Vechi] promontorii, pînă cînd fata-i dă drumul cu mîna;
Aerul, cînd pătrunde de sus, dedesubt iese apa
Echivalentă. Tot astfel se-ntîmplă cu sîngele nostru
Cel delicat, care circulă prin mădulare; și astfel,
Cînd el coboară în jos spre interior, de îndată
Aerul vijelios pătrunde aprig-năuntru,
Iar cînd sîngele urcă, aerul iese afară
<În volum egal cu sîngele ce-l dislochează>.

101. [300 K., 312 (313) St.] 1—2 PLUT., *De curios.* 11, p. 520 E Așa după cum vînătorii nu lasă cîinii să se abată din drum și să urmărească orice miros, ci îi țin de zgardă și îi trag înapoi, pentru a le menține neatins și necontaminat organul de simț [al mirosului] exersat numai pentru un singur scop și anume ca să fie cît mai treaz cînd adulmecă urmele: „Cercetînd ... tot astfel ..." etc. *Id.*, *Quaest. nat.* 23, p. 917 E. Oare cîinii, cum spune



(după J. Bollack, *Empédocle*, 3. Commentaire 2, p. 480)

Empedocles în versurile: „Cercetînd . . .", interceptează efluviile pe care le lasă în urmă animalele sălbatice în pădure? Negreşit, primăvara aceste emanaţii sînt atenuate şi nu mai pot fi distinse sub acţiunea foarte multor plante şi a mirosurilor arbuştilor şi ale celorlalte vegetale. 2. ALEX., *Q.f. problem.* III, 102 (p. 22, 7 Usen. relativ la aporia: pentru ce cîinii nu miros urmele cînd moare iepurele?). Cîtă vreme iepurele e în viaţă, cîinii îl simt, datorită mirosului ce-l lasă continuu în urma sa acest animal, dar, după ce a murit, emanaţia mirosului a încetat, pentru că el nu mai emană mirosul său [specific], cum spune Empedocles, „lasă cu-a lor picioare . . .(!)"; bineînţeles nu-i cu putinţă să-i smulgi animalului ‹din trup› mirosul şi culoarea, dar, cînd animalul moare, şi acelea [particulele de miros] şi acela [mirosul] au pierit. ANON. in PLAT., *Theaet.* 70, 48 Lasă în urmă emanaţii şi, cum se exprimă Empedocles, aceasta nu-i cu putinţă cînd [animalele sînt moarte].

Cercetînd cu nările lor ale labelor urme[174]
Cîte-animalele, [vii], atunci eu picioarele lasă
Pe iarba moale.

102. [301 K., 314 St.]. TEOFRAST, *De sens.* 31 A 86 (p. 469)

Toate-au putere de-a respira și miros de la soartă.

103. [312 K., 195 St.]. SIMPL., *Phys.* 331, 10 (Întîmplarea sau soarta, la Empedocles). Multe ca acestea ar putea găsi cineva în *Physika* a lui Empedocles, spre comparație, ca de pildă, versul următor:

Din a Soartei voință toate au fost înzestrate
Cu prevedere.

104. [414 K., 196 St.]. SIMPL., *Phys.* 331, 13 [după B 103]. Și puțin mai jos

În ce proporții s-au întîlnit împreună acele
Corpuri foarte ușoare, cînd au căzut laolaltă.

105. [315—317 K., 327—329 St.]. PORPHYR., *De Styge* apud STOB., *Ecl.* I, 49, 53, p. 424, 14 W. Se pare că Empedocles vorbește despre existența unui organ pentru joncțiunea sîngelui, în felul următor: Cf. A 84 (p. 462) și A 86 11 (p. 465).

Inima care-i hrănită de fluxuri de sînge-asaltînd-o,
Iată, la oameni, cu precădere cuget se cheamă,
Căci acel sînge ce-n jurul inimii curge la oameni
Este gîndire.

106. [318 K., 330 St.]. ARIST., *De anima* III, 4, 427 a 21 Cei vechi spun că gîndirea și simțirea sînt unul și același lucru; tot așa a spus și Empedocles: „Mintea oamenilor..." etc. și în alte versuri ... [urmează B 108] *Metafizica* III, 5, 1009 b 17. Empedocles spune că cei care-și schimbă comportarea își schimbă și gîndirea: „Min-

tea oamenilor ..." Şi în celelalte versuri spune că: [urmează [B 108].

Mintea la oameni mereu se dezvoltă-n raport cu prezentul.

107. [324—325 K., 336—337 St.] TEOFRAST, *De sensu* 10 [A, 86, 11, p. 465].

Din aceste (patru-elemente) născutu-s-au toate
Armonios combinate; şi-n felul acesta prin ele
Toate gîndesc, se bucură şi se-ntristează[175].

108. [319—320 K., 331—332 St.]. ARIST., *Metafizica* III, 5, 1009 b 18 [cf. la B 106] Şi în celelalte versuri spune: „În ce măsură ..." etc., *De anima* III, 3, 427 a 24 [cf. la B 106] şi în alte, „de unde lor ... li se înfăţişară". PHILOP. la acest loc, 486, 13: Căci Empedocles, vorbind despre deosebirile viselor, spune că din acţiunile de peste zi se nasc reprezentările din timpul nopţii; această reprezentare el o numeşte „gîndire", în versurile în care spune: „În ce măsură ..." Cf. 487, 1; SIMPL., la acest loc 202, 30: Iar gîndirea din timpul viselor este de altă natură decît in celelalte momente (HERODOT VII, 46, 3. HIPP., *De morbo sacro* 17).

În măsura în care oamenii ⟨ziua⟩ sînt alţii,
Tot pe atîta de diferite lor li se-arată
Lucruri ce ⟨noaptea⟩ mintea le-nfăţişează.

109. [321—323 K., 333—335 St.]. 1—3. ARIST., *De anima* I, 2, 404 b 8 Cîţi [*sc.* au studiat] puterea de cunoaştere şi de simţire a fiinţelor, aceştia spun că sufletul constă din principii, unii, susţinînd că ele sînt mai multe, alţii că există unul singur, şi anume acesta [adică sufletul], cum îl consideră Empedocles, ca fiind format din toate elementele, zicînd că şi fiecare element este un suflet ca, de pildă, în versurile „prin pămînt ... mohorîta". *Metafizica* II, 4, 1000 b 5 Cunoaşterea unui lucru asemănător are loc printr-un element asemenea: „Prin pămînt, zice, pămîntul vedem ... etc."

Prin pămîntul ⟨din noi⟩ pămîntul vedem şi prin apă
Apa, iar prin eter eterul de-esenţă divină
Şi prin foc noi focul zărim ce totul distruge,
Prin iubire iubirea, cearta prin cearta cea tristă[176].

110. [222—231 St.]. 1—10. HIPPOL., *Ref.* VII, 29 (p. 214 W).

Cam în acest fel apare, în concepţia lui Empedocles, naşterea şi pieirea Universului, ca şi organizarea lui, ce constă din bine şi din rău. Există însă, spune el, şi o anumită forţă a treia, dotată cu inteligenţă, care poate fi dedusă şi din aceste cuvinte ale lui Empedocles pe care le redă cam aşa: „De îţi sădeşti adînc în minte ...” 30, p. 216 *(Împotriva lui Marcion)* Fără să-ţi dai seama, tu transmiţi cunoştinţe despre purificările lui Empedocles ... tu desfaci legăturile conjugale armonizate de divinitate, urmînd învăţăturile lui Empedocles, ca să ţi se păstreze indivizibil actul iubirii unic. Căci, potrivit cu Empedocles, unirea conjugală divide unitatea şi creează ⟨din ea⟩ o pluralitate, după cum am arătat. 10, *ibidem* VI, 12, p. 138 (după B 109). Căci [Empedocles]socotea — zice (Simon) — că toate părţile focului, vizibile şi invizibile, au putere de gîndire şi au parte de inteligenţă. SEXT., *Adv. math.* VIII, 286. În chip şi mai straniu, Empedocles socotea că toate sînt înzestrate cu raţiune şi nu numai animalele, ci şi plantele, scriind [despre ele] în mod explicit:

De îţi sădeşti adînc în minte aceste doctrine
Şi le păzeşti cu strădanii curate şi bune intenţii,
La îndemînă toate ţi-or fi de-a lungul vieţii[177].
Ba chiar şi altele vei dobîndi pornind de la ele;
Căci aste învăţături mereu se dezvoltă în inimi
După propria fire ce fiecare o are.
Dar dacă tu tînjeşti cumva după altfel de lucruri,
Cum sînt la oameni mii de fleacuri ce-ntunecă mintea,
Cu-adevărat ele te-or părăsi cu scurgerea vremii
Căci ele tind să se regăsească-n urmaşi, din iubire
Căci, află bine, toate pe lume putere adastă
De a gîndi şi de-a înţelege.

111. [424—428 K., 24—32 St.]. 1—9 DIOG. LAËRT. VIII, 59 [A 1 (58), p. 426]; 3—5. CLEM., 10, *Stromat.* VI, 30 [II, 445, 16 St.; v. A, 14, p. 433—434].

Vei afla chiar şi leacuri ce fost-au găsite-mpotriva
Bolilor grele și-a bătrîneţii; căci eu toate acestea
Numai pe seama ta aş vrea împlinire să afle:
Astfel, tu vei opri violenţa neobosită,
A vîntoaselor ce se aruncă peste ogoare
Şi cu suflarea[178] lor distrug cîmpii cultivate,
Dacă vei voi, din contră, s-aduci bune vînturi[179],
Vei crea pentru oameni seceta binevenită
Din sumbra ploaie, iar din seceta verii isca-vei
Ploi ca torenţi ce curg din ceruri şi pomii adapă;
Iarăşi apoi din Infern vei aduce a mortului forţă.

Purificări

112. [389—400 K., 352—363 St.]. 1.2.4—11 DIOG. LAËRT. VIII, 62; 1.2, 54 (A, 1 (54), p. 424) Că [Empedocles] era din oraşul Agrigent al Siciliei, o spune el însuşi, la începutul *Purificărilor*: „O prieteni ..." [3, DIODOR. XIII, 83] 10—12 CLEM., *Stromat.* VI, 30 (II, 445, 19 St.; după B 111, 5) El spunea că-l urmează, pe de o parte, cei ce s-au folosit de „prorocirile lui", pe de altă parte, cei care, „măcinaţi de grele suferinţe căutau să audă un cuvînt salvator, ce boli felurite s-aline":

O, prieteni, ce locuiţi în marea cetate, pe-Akrágas,
Rîul cu galbene plete şi-n fortăreaţa cetăţii,
De treburi bune preocupaţi, alese limanuri
Pentru străini, voi neîntinaţi de multele rele,
Eu vă salut! Sînt acel ce v-apar ca un zeu fără moarte,
Şi printre voi mă plimb, cu nemuritorii asemeni,
Şi avînd parte de-a tuturor cinste, cu verzi coroane
Încununat şi cu benzi; cînd sosesc în oraşe ilustre

Printre bărbați și femei, venerat cu evlavie m-aflu;
Unii, cu miile mă însoțesc, dorind ca să afle
Calea spre vreun cîștig, iar alții vor să profite
De profețiile mele; alții, de multă vreme
Măcinați de-adînci suferințe, doresc să audă
Un cuvint salvator, ce boli felurite s-aline.

113. [401—402 K., 364—365 St.] SEXT., *Adv. math.* I, 302 (după B 112, 5).

Dar la ce bun pe ei îi îndemn ⟨cu vorbele mele⟩
Ca unul care-un lucru măreț pentru ei făptuit-am,
Dacă mai mult mă ridic deasupra bieților oameni
De multe rele năpăstuiți?

114. [407—409 K., 366—368 St.], CLEM., *Stromat.* V, 9 [II, 331, 14 St.]

O, prieteni dragi, eu știu pentru ce adevărul se află
În ale mele cuvinte, ce vouă vor fi adresate,
Doar se știe cît e de grea și chinuitoare
Încercarea de a convinge al omului suflet.

115. [1—6, 16—19, 7.8 K., 369—382 St.] 13, 14, 4—12.1.2. HIPPOL., *Ref.* VII, 29, p. 249 M. Și aceasta este ceea ce spune Empedocles despre propria sa naștere: „Unul din ei ... pribeagul" (16) adică, numind zeu ceea ce este Unul și unitatea acelui lucru în care se afla, înainte de a fi fost sfîșiat in bucăți de *Neikos* și înainte de a fi existat, în aceste numeroase lucruri, potrivit rînduielilor *Neikos*-ului. Căci, „supunîndu-se smintitului *Neikos*", Empedocles este, de fapt, cel care numește *smintit* și provocînd tulburare și *nestatornic* pe creatorul acestei lumi. Căci aceasta este pedeapsa și soarta de neînlăturat a sufletelor pe care le smulge *Neikos* din unitate și le creează și le prelucrează; el vorbește despre acestea în felul următor: „Și jurînd strîmb ..." etc., (4, 5), numind sufletele „demoni cu viață lungă", pentru că sînt nemuritoare și trăiesc lungi veacuri; „de trei ori ... zece mii de soroace

(6), şi „fericiţi", pe cei adunaţi la un loc de *Philia* şi [uniţi] din mulţi într-o singură unitate, aceea a Universului inteligibil. Aceştia, zice el: „rătăcesc pribegi ... pe cărări" (7.8). „Truditele ... cărări". Truditele cărări ale sufletelor, după cîte spune, sînt transmigraţiile ⟨sufletului⟩ în corpuri şi schimbarea rînduielilor lui. Aceasta este ceea ce spune versul „truditele ... cărări" (8) Căci sufletele trec dintr-un trup într-altul, silite să-şi schimbe locul, şi fiind pedepsite de *Neikos* şi nelăsate să poposească într-unul singur. Dimpotrivă, sufletele, trecînd dintr-un trup într-altul, suferă tot soiul de pedepse din partea *Neikos*-ului: „Forţa eterului, zice ..." (9—12). Aceasta este pedeapsa pe care le-o aplică creatorul, ca un făurar în aramă ce bate fierul şi îl vîră din foc în apă. Căci foc este „eterul", din care demiurgul vîră sufletele în mare, „pămînt" este glia, din care zice ⟨că provin sufletele⟩, anume „din apă în pămînt", din „pămînt în aer", adică ceea ce spune în versul: „glia îi zvîrle în razele soarelui" (10—12). Sufletele urîte [de *Neikos*] le adună *Philia*, care este bună şi miloasă faţă de geamătul lor şi de uneltirea dezordonată şi rea a „*Neikos*-ului smintit" ... aşadar, datorită unei astfel de organizări a *Neikos*-ului funest, Empedocles recomandă discipolilor săi să se abţină de la toate fiinţele însufleţite ale acestui Univers dezbinat, pentru că — zice el — trupurile animalelor ce se hrănesc sînt locuinţe ale sufletelor pedepsite. El ne învaţă că cei care ascultă astfel de sfaturi sînt plini de vigoare în relaţiile lor cu femeia, ca să nu conlucreze şi să nu sprijine acţiunile pe care le întreprinde *Neikos*, care distruge mereu opera *Philiei* şi o subminează; aceasta este, zice Empedocles, legea supremă a ocîrmuirii întregului [Univers], exprimîndu-se cam aşa: „Este o sentinţă ..." (1, 2), numind „Necesitate" schimbarea din Unu în multe, prin acţiunea *Neikos*-ului, şi din multe în Unu, prin mijlocirea *Philiei*. Dintre zei, cum spuneam, patru sînt muritori, focul, apa, pămîntul, aerul, şi doi nemuritori, nenăscuţi, vrăjmaşi unul altuia pentru totdeauna, *Neikos* şi *Philia* 1.3.5.6. 13. PLUT., *De exil.* 17, p. 607 C Empedocles, la începutul scrierii sale filosofice, declara anticipat: „Este

o sentenţă..." Vorbind nu atît despre sine, ci ca de la sine, arată că noi toţi sîntem nişte strămutaţi aici ⟨în lume⟩, nişte oaspeţi şi nişte exilaţi ... (*sc.* Sufletul) fuge şi rătăceşte alungat de hotărîri şi legi divine. 13.14. PLOTIN, *Enn.* IV, 8, 1 Empedocles, spunînd că există o lege pentru sufletele care greşesc, anume să cadă aici ⟨pe pămînt⟩ şi că el însuşi, Empedocles, ajungînd „un exilat prin voinţa divinităţii", a dezvăluit faptul că vine ca „supus al lui *Neikos* celui smintit", în aşa fel încît şi Pythagoras, şi alţii, de la el încoace, după cîte cred, au fost atacaţi pentru această concepţie şi pentru multe altele.

Este-o sentinţă a Necesităţii[180], o hotărîre
Veche şi veşnică, de zei votată şi pecetluită
Cu jurăminte grozave, dacă vreunii-şi pătează
Membrele dragi cu o crimă, prin rătăciri şi
Strîmb jurămînt (la-ndemnul lui Neikos), comit o greşeală
Faţă de demonii ce-au obţinut de la sorţi viaţă lungă,
De trei ori zece mii de soroace[181] acelora dat li-i
Să rătăcească, pribegi departe de zeii ferice;
Din ei se nasc în scurgerea vremii, chipuri diverse
De muritori, ce schimbă trudite cărări ale vieţii[182].
Forţa eterului îi hărţuieşte, mînîndu-i spre mare,
Marea-i aruncă pe faţa pămîntului, iar apoi glia-i
Zvîrle spre razele soarelui strălucitor, şi acesta
Sus îi azvîrle-n vîrtejul eterului; şi-astfel întruna
Unu-i preia de la altul[183], dar toate cu ură-i întîmpin';
Unul din ei mă aflu şi eu, pribeagul de-acuma,
Care-s smintitului *Neikos* supus şi proscrisul pe care
Divinitatea ⟨îl urmăreşte prin căile sale⟩.

116. [69 K., 232 St.] PLUT., *Quaest. conv.* IX, 5, p. 745 C. Platon [*Rep.* X, 617] greşeşte cînd fixează în crugurile veşnice şi divine, în locul Muzelor, pe Sirene, divinităţi nu prea iubitoare de oameni, nici binevoitoare, şi în schimb pe Muze fie că le omite, fie că le desemnează cu numele Ursitelor (Parcelor) şi le numeşte fiicele Nece-

sităţii *(Ananke)*. Căci Necesitatea *(Ananke)*, lipsită de darul Muzelor este; în schimb, plină de aceste calităţi e Convingerea *(Peitho)*, iubitoare de popor chiar în mai mare măsură, cred, decît Graţia (*Haris*) lui Empedocles, care

Necesitatea greu de-ndurat amarnic urăşte.

117. [380–381 K., 383–384 St.] DIOG. LAËRT. VIII, 77 (A, 1, p. 431] HIPPOL., *Ref.* I, 3 [A, 31, I, p. 441]

Eu am fost, de fapt, o dată băiat şi apoi fată,
Plantă şi pasăre, peşte de mare ce-i mut pe vecie.

118. [13 K., 385 St.] CLEM., *Stromat.* III, 14 [II, 201, 25 St.]. E limpede că şi Empedocles este în acord cu acesta [cu Heraclit B 20], cînd spune: „Plîns-am şi m-am tînguit ...” cf. SEXT., *Adv. math.* XI, 96 Dar unii dintre cei din şcoala lui Epicur [? Hermarchos] ... au avut obiceiul să spună că, în mod firesc şi fără o învăţătură prealabilă, animalul fuge de durere şi urmăreşte plăcerea; căci, îndată după ce s-a născut, cînd încă nu este înrobit unor impresii, odată cu prima adiere rece şi neobişnuită a aerului, „a plîns şi s-a tînguit” (vezi LUCR. V, 226).

Plîns-am şi m-am tînguit văzînd locul străin pentru mine.

119 [11–12 K., 390–391 St.] CLEM., *Stromat.* IV, 12 [II, 254, 8 St.]. Educîndu-i, cred, şi criticîndu-i, „din ce cinstire ... venit-am”, cum spune Empedocles, „Casa lui Zeus părăsind ...” se întoarce printre muritori. PLUT., *De exil.* 17, p. 607 D [după B, 115, 1 şi urm.]. Apoi, la fel ca într-o insulă, bătută de valuri, fiind prins în corp „ca într-o scoică”, cum zice Platon [*Phaidr.* 250 C], pentru că nu se mai întoarce înapoi, nici nu-şi mai aminteşte: „din ce cinstire venit-a” ... schimbînd cerul şi luna cu pămîntul şi cu viaţa de pe pămînt, dacă se deplasează doar puţin aici, dintr-un loc într-altul, sufletul suportă cu greu schimbarea şi se tulbură.

Din ce cinstire şi fericire profundă venit-am,
Casa lui Zeus părăsind, şi-ntorcîndu-mă-aicea
Printre voi muritorii.

120. [31 K., 392 St.] PORPHYR., *De antro nymph.* 8, p. 61, 19 Nauck. La Empedocles forțele divine ce însoțesc sufletele spun:

Am ajuns în această peșteră ce ne-ocrotește ...

121. [13. 21—22 K., 385—388 St.] 1.2.4. HIEROCL., *Ad.c.aur.* 24 [STOB., *Ecl.* 5, ed. Gaisf., II, 143, 1] ⟨Sufletul⟩ se înalță și își recapătă vechea lui stare, după ce scapă de cele pămîntești și de „locul trist", cum spune Empedocles: „Locul cel trist etc."; iar năzuința celui ce scapă de „cîmpia Nefericirii" este de a se îndrepta grabnic spre „cîmpia Adevărului" [C, 1] pe care, părăsind-o la primul pas după pierderea aripilor, intră în trupul pămîntesc, văduvit de perioada fericită [B, 158]. 2.4. PROCL., *In Rep.* II, 157, 24 Kroll. 2.3. PROCL., *In Crat.* p. 103 Boiss, cf. SYNES., *De provid.* I (66, 1213 A. Migne). „Locul cel trist" (ἀτερπέα χῶρον).

Locul cel trist[184] în care Crima și Ura și specii
De-alte Nenorociri rătăcesc[185] în întunecime,
Pe cîmpia Nefericirii (și unde adastă)
Boli ce te seacă, putreziciuni și revărsare.

122. [24—27 K., 393—396 St.] PLUT., *De tranq. an.* 15, p. 474 B Ci, mai degrabă, cum spune Empedocles, două destine și două feluri de demoni ne primesc și ne conduc pe fiecare din noi cînd ne naștem [cf. B. 120. 123): „Aici pe pămînt ...", astfel că, deoarece ființa noastră la naștere a primit semințele fiecăreia din aceste suferințe combinate laolaltă și, din această cauză, prezintă multă anomalie, cel care are minte năzuiește spre lucruri mai bune, dar se așteaptă și la cele rele; folosindu-se de amîndouă, îndepărtează excesul. Pentru cuvîntul *themeropis* (timidă), vezi Hesychios.

Aici, ⟨pe pămînt⟩ se aflau Pămînteana, Femeia
Clar-văzătoare, cu ochii de soare, și Vrajba nefastă
Și sîngeroasă, timida-Armonie ca și Frumusețea

Şi Urîţenia, Graba şi Trîndăvia ⟨cea moale⟩,
Fermecătoarea Sinceritate şi Obscuritatea
Cu ochii săi cei negri ...

123. [28—30 K., 397—400 St.] CORNUTUS, *Epidrom.* 17 Aceştia [Titanii] ar reprezenta deosebirile din lucrurile reale; căci ⟨sînt⟩, aşa după cum le enumera Empedocles, potrivit ştiinţelor naturii: „Dezvoltarea, Pieirea ..." şi multe altele, lăsînd să se înţeleagă diversitatea celor existente, despre care s-a vorbit. Tot astfel, mitul care povestea cum s-au născut animalele cuvîntătoare şi, în general, cum s-a produs orice sunet, era numit de cei vechi *Iapetos*, ⟨prin analogie cu⟩ *Iaphetos* „aruncător de lance" (lănciile, fiind sunetul vocii)[186], în vreme ce Koios ...

Dezvoltarea, Pieirea şi Somnul, Trezirea, Mişcarea
Şi Odihna şi Măreţia, prea-necununate,
Şi Murdăria, Tăcerea şi Vorbăria.

124. [14—15 K., 400—401 St.] 1.2. CLEM., *Stromat.* III, 14 [II, 202, 1 St.] după B 125 Şi iarăşi: „O sărmana speţă umană" TIMON., fr 10 Diels Sărmani oameni, ocări rele, stomacuri, ca: „din ce-nvrăjbiri ... .

O, sărmană speţă umană, cea plină de jale,
Din ce-nvrăjbiri şi ce gemete tu fiinţă luat-ai.

125. [378 K., 404 St.] CLEM., *Stromat.* III, 14 [II, 201, 29 St.] (După B 118)

Căci din fiinţe crea nefiinţe, schimbîndu-le chipul.

126. [379 K., 402 St.] PLUT., *De esu carn.* 2, 3, p. 998 C (Palingeneza) Natura, le schimbă pe toate şi le mută locuinţa: „Cu cămaşa ..." fără numele autorului PORPHYR., la STOB., *Ecl.* I, 49, 60 [I, 446, 7 W.]. Căci soarta [hărăzită] schimbării însăşi şi naşterea (φύσις) Universului s-au numit la Empedocles „demon": „Cu cămaşa ..." şi „cea care schimbă" sufletele:

Cu cămaşa străină-a corpurilor îmbrăcate[187].

127. [382—383 K., 438—439 St.] AEL., *Nat. H.* XII, 7 Şi Empedocles spune că cea mai bună transmigraţie pentru om este de a deveni leu dacă sfîrşitul lui îl transferă într-un animal sau dafin dacă îl transferă într-o plantă. Iată cuvintele lui Empedocles:

Printre-animale, ⟨oamenii⟩-ajung ⟨prin transmigraţiune⟩
Lei, ce în munţi locuiesc, cu culcuş pe pămîntul [cel tare],
Iar printre arbori frumos înfrunziţi tot ei devin dafini[188].

128. [368—377 K., 405—414 St.] PORPHYR., *De abst.* II, 20 (din Teofrast, *De pietate*). Vechile libaţii în cadrul sacrificiilor la mulţi erau făcute fără vin, şi se chemau *nephalia*[189]. Acestea sînt libaţii făcute cu apă, iar după ele urmau libaţiile cu miere. Căci acest produs lichid l-am obţinut prima oară de-a gata, de la albine; sacrificiul ⟨de acest fel⟩ se încheie prin libaţii cu ulei de măsline. În cele din urmă, peste tot, ultimele libații sînt cele făcute cu vin ... 21 Pentru acestea, mărturie depun nu numai ⟨unele⟩ dintre pietrele funerare ce aparţin preoților corybanţi din Creta[190], ca niște dovezi scrise ale adevărului, ci şi Empedocles, care, istorisind cum s-au născut zeii şi ce jertfe li s-au adus, zice: „Nici Războiul ... Cypris, „zeiţa regina" ceea ce înseamnă *Philia.* „Aceasta de oameni ...", versuri ce se păstrează şi în prezent la unii ⟨autori⟩, deoarece constituie anumite vestigii ale adevărului: „cu sînge de tauri ..." Deoarece prietenia, cred, şi sentimentul de înrudire stăpîneau totul, nimeni nu distrugea nimic, considerînd că toate celelalte vieţuitoare sînt proprietatea lui. După ce însă Ares şi Războiul şi orice fel de luptă sau început de ciocnire i-a copleşit ⟨pe oameni⟩ abia atunci, pentru prima oară, nimeni n-a mai cruțat absolut nimic din cele ce le aparţineau.

1 Pentru oamenii [vîrstei de aur] n-au fost nici Ares,
Nici Războiul, nici Zeus ce-i rege, nici Kronos, Poseidon.
Ci numai Cypris, zeiţa regină[191]. Aceasta de oameni
Prin pioase ofrande era îmbunată, de-asemeni,

Prin imagini de animale şi mirodenii
Cît şi prin jertfe de smirnă pură şi fum de tămîie,
Cu libaţiuni de miere-aurie pe jos vărsate.
Iar altarul stropit nu era cu sînge de tauri
Fără măsură vărsat, căci era o supremă ocară
Să mănînci mădulare gingaşe, suflarea luînd-o[192].

129. [440—445 K., 415—420 St.]. PORPH., *V. Pyth.* 30 Iar acesta [Pythagoras] percepea cu urechea armonia întregului, cuprinzînd armonia generală a sferelor şi a astrelor care se învîrt în jurul lor, armonie pe care noi nu o percepem cu auzul, datorită naturii sale infime. Empedocles depune mărturie pentru aceste afirmaţii despre Pythagoras, astfel: „Printre aceia trăia ...” Căci „învăţat fără seamăn ...” etc., precum şi alte versuri, pun în lumină, pe cît se pare, o constituţie mai specială şi mai fină decît la alţii a organului vederii, al auzului şi al inteligenţei lui Pythagoras[193] (din Nicomachos, la Iambl., *V.P.* 15) 1.2. DIOG. LAËRT. VIII, 54 (cf. A, 1, p. 424).

Printre aceia trăia un bărbat învăţat fără seamăn
Care avea în păstrare tezaur de-aleasă ştiinţă;
El stăpînea meşteşuguri din cele mai felurite,
De cîte ori deci se încorda cu forţele-i toate,
El uşor observa orice lucru din tot ce există
Vreme de zece, vreme de douăzeci, vîrste de oameni.

130. [364—365 K., 421—422 St.]. SCHOL., *Nic. Ther.* 452, p. 36, 22 Odinioară ...

Toate făpturile blînde erau şi încrezătoare-n
Oameni, fiare şi păsări; ardeau de caldă iubire ...

131. [338—341 St.] HIPPOL., *Ref.* VII, 31 (p. 216 W.). Empedocles spune că există o lume guvernată de *Neikos*, lume perversă, şi o altă lume, dotată cu inteligenţă, cîrmuită de *Philia*, iar la mijloc, între [aceste] principii deosebite, se află Raţiunea cea dreaptă, prin care se unesc

cele despărțite de *Neikos* și se armonizează în unitate prin *Philia*. Numind „Muză" această dreaptă rațiune, ce conlucrează cu *Philia*, Empedocles însuși o invocă să colaboreze cu el, exprimîndu-se în felul următor:

Căci dacă grație vreunuia din pieritoarele lucruri
Preocupările mele (de artă) în seamă lua-vei,
Muză nemuritoare, o Calliope[194], acuma
Rogu-te iară, mă însoțește, căci vreau să dezvălui
Învățătura cea bună despre zeii ferice.

132. [354—355 K., 342—343 St.]. CLEM., *Stromat.* V, 140 (II, 420, 28 St.)

Ce fericit e-acel ce comoară de gînduri divine
A cîștigat. Neferice e însă-acela ce are
O-ntunecată părere în legătură cu zeii.

133. [356—358 K., 334—346 St.]. CLEM., *Stromat.* 82 (II, 380, 25 St.). Căci „divinul", spune poetul din Agrigent:

Nu-i cu putință să ți-l apropii, căci nu-i accesibil
Ochilor noștri, nici mîna nu-l prinde, știute mijloace
Prin care lesne persuasiunea în suflet pătrunde[195].

134. [359—363 K., 347—351 St.]. 1—5 AMMON, *De interpr.* 249, 1 Busse Din aceste cauze și filosoful din Agrigent, criticînd miturile redate de poeți despre zei, ca și cum aceștia ar fi cu înfățișări omenești, a exprimat cîteva reflecții în special în legătură cu Apollon [cf. A, 1, § 57, p. 425 și A 23, p. 437] despre care a scris o expunere continuă în același fel ca și despre divinitate în general, exprimîndu-se simplu: „nici genunchi iuți", etc., prin cuvîntul „sfînt", lăsînd să se înțeleagă cauza referitoare la rațiune. (Din IOAN. TZETZ., *Chil.* VII, 522, cu un citat din cartea a treia a tratatului *Physika* a lui Empedocles). [Vorbind despre

divinitate, spune :]

N-a strălucit printr-un cap omenesc pe-ale ei mădulare,
Nici nu-i flutură-n spate perechea de aripi[196], de-asemeni
N-are picioare, nici genunchi iuţi, nici organul ruşinii
Acoperit de păr, ci divinitatea este
Doar spirit sacru şi supraunan[197], aşa cum se-arată,
Cutreierînd cu gînduri iuţi întreg Universul.

135. [404—405 K., 426—427 St.]. ARIST., *Rhet.* I, 13, 1373 b 6. Căci e posibil, ceea ce toţi preconizează că, de la natură, dreptul şi nedreptul să aibă origine comună, chiar dacă nu există nimic comun între ele, nici alianţă (citat din *Antigona*, v. 450 şi urm.) şi, aşa cum se exprimă Empedocles, cînd recomandă să nu se ucidă fiinţe vii ; acest act nu este pentru unii drept iar pentru alţii nedrept : „Dar ceea ce pentru toţi" etc. CIC., *De rep.* 11, 19 [Dreptul natural]: Pythagoras şi Empedocles dovedesc şi strigă cu glas răspicat că toate vieţuitoarele însufleţite beneficiază de o unică condiţie juridică şi că acei care au maltratat un animal trebuie să fie puşi sub acuzare de crimă. SEXT. IX, 126 (înainte de B 136, din *Comentariul* la *Timaios* de Poseidonios) În cazul că dreptatea a fost introdusă prin schimbul de relaţii dintre oameni şi dintre oameni şi zei, dacă nu există zei, nici dreptate nu va exista. Cf. IAMBL., *V. Pyth.* 108 Pythagoras a ordonat ca [oamenii] să se abţină de la consumarea celor însufleţite, pentru că cei care vor cu tot dinadinsul să acţioneze drept ar trebui negreşit să nu aducă nici un prejudiciu animalelor de aceeaşi obîrşie cu ei. Într-adevăr, cum ar fi convins pe alţii că fac lucruri drepte tocmai ei, cei căzuţi pradă lăcomiei[198], ⟨cu toate că sînt legaţi⟩ printr-o obîrşie comună cu animalele, care, datorită comunităţii de viaţă şi participării la aceleaşi elemente şi la amestecul rezultat din acestea, au fost legate de noi printr-un fel de frăţie?

Dar ceea ce pentru toţi e o lege universală
Pînă departe extinsă-n eterul ce larg stăpîneşte
Şi prin raza strălucitoare nemăsurată ...
Oamenii-n seamă n-o bagă[199].

136. [416—417 K., 428—429 St.]. SEXT. IX, 127 (vezi la B 135) Adepții lui Pythagoras și ai lui Empedocles, ca și mulțimea celorlalți filosofi italioți, spun că nu numai noi între noi și noi cu zeii avem elemente comune, ci și cu animalele lipsite de rațiune. Căci există o singură suflare ce străbate întreg Universul, de felul sufletului, ce ne unește pe noi cu ele (cf. B 134, 5). De aceea, și atunci cînd le ucidem și atunci cînd ne hrănim cu carnea lor, vom comite o nedreptate și o impietate, ca unii ce suprimăm niște rude de sînge. De aici și recomandarea acestor filosofi să [nu ucidem cele] însuflețite; ei spuneau că oamenii comit o impietate „cînd înroșesc altarul zeilor fericiți cu sînge cald"; și Empedocles spune undeva:

Nu veți mai înceta cu uciderea care aduce
Suferințe? Nu vedeți cum unii pe alții
Vă sfîrtecați prin a minții voastre nechibzuință?

137. [410—415 K., 430—435 St.]. 1—6 SEXT. IX, 129 (după B 136, 2) Și „Tatăl ridică pe dulcele-i fiu ..." 1. 2. ORIG., *C. Celsum*, V, 49 (citat din Celsus). Aceia [pythagoreicii], din cauza mitului despre reincarnarea sufletului, se abțin de la ⟨a consuma⟩ însuflețite și ⟨de aici ideea⟩ „Pe dulcele-i fiu ... etc."
Tatăl ridică pe dulcele-i fiu cu fața schimbată
Și îl jertfește, cu rugăciuni, neghiobul cel mare!
Preoții însă, care-aduc jertfele ce sînt cerute,
(De tulburare cuprinși, adesea nu-și găsesc calea)[200]
Tatăl, chiar dimpotrivă, surd la al fiului geamăt,
Înjunghiindu-l, nefastul ospăț pregătește în casă.
(A)șijderea fiul pe tată-l apucă și fiii pe mamă,
Sufletu-i smulg și mănîncă din carnea atît de iubită[201].

138. [0] ARISTOT., *Poet.* 21, p. 1457 b 13 Pentru trecerea de la specie la specie ⟨găsește ca metaforă⟩, de pildă:

Sufletul luîndu-l cu bronzul

şi „tăind cu bronzul neînduplecat" (B 143): Căci aici [poetul] pentru „a lua" întrebuinţează „a tăia" şi pentru „a tăia", „a lua".

139. [9—10 K., 436—437 St.] PORPHYR., *De abst.* II, 31. Deoarece nimeni nu este lipsit de greşeală, rămîne să ne îndreptăm prin purificări greşelile de nutriţie comise anterior. Acest lucru s-ar întîmpla la fel, dacă ne-am pune înaintea ochilor fapta cumplită şi am striga, rostind după [cele spuse] de Empedocles:

Vai, că nu m-a distrus mai devreme ziua fatală,
Mai înainte de-a mă gîndi că buzele mele
Au atins oribile nelegiuiri prin mîncare[202].

140. [419 K., 440 St.] PLUT., *Quaest. conv.* III, 1, 2, p. 646 D Şi, după cîte se pare, potrivit cuvintelor lui Empedocles, nu trebuie să ne abţinem cu totul numai de la frunzele dafinului, ci trebuie să-i cruţăm şi pe toţi ceilalţi arbori.

De la 〈profetice〉 frunze de dafin departe ne ţinem.

141. [418 K., 441 St.]. GELLIUS IV, 11, 9 Se pare însă, fără nici o îndoială, că în 〈cuvîntul〉 *kyamos*, nu cel care înseamnă „bobul" comestibil, este cauza erorii, deoarece în poemul lui Empedocles, care a urmat învăţăturile lui Pythagoras, se găseşte acest vers: „Nefericiţilor ... să vă abţineţi" 10. Cei mai mulţi au fost de părere că prin cuvîntul *kyamos*, „bobul", este denumită o legumă, aşa cum se spune în popor. Dar cei care au examinat mai cu grijă şi mai competent versurile lui Empedocles, spun că în acest loc *kyamoi* înseamnă „testicule" şi că acestea au fost numite *kyamoi*, în mod ascuns şi simbolic, după obiceiul lui Pythagoras, deoarece ele sînt „cauza conceperii" (αἴτιοι τοῦ κυεῖν) şi oferă forţă procreaţiei umane: de aceea, în acest vers Empedocles nu a vrut să abată pe oameni de la mîncarea bobului, ci de la excesul în dragoste. DIDYMOS, în GEOPON II, 35, 8 Primul s-a abţinut de la bob Amphiaraos[203], din cauza

profeţiei primite prin intermediul viselor. Se citează şi următoarele versuri ale lui Orfeu: „Nefericiţilor ... CALLIM., fr. 128 ⟨mai sus *Pythagoras*, *Viaţa* 9, p. 17]; KRATES, *Fiarele*, fr. 17 (I, 135 K): „Să vă luaţi mîinile de pe noi".

Nefericiţilor, voi prea nefericiţi, luaţi mîna[204]
De pe bob!

142. [0] VOLL. HERC. N. 1012, col. 18 [*Coll. alt.* VII, fol. 15] „Înţelepciunea" (CALLIM., *Epigr.* 7.3.4: asupra figurii de vorbire ἀπὸ κοινοῦ. E limpede că: *crainicii vor face să răsune cuvintele*, înseamnă *Elada va face să răsune cuvintele*. Una singură (este forţa semnificatului). Această figură se află şi la Empedocles, în versurile în care se spune că pe acesta:

Nu l-ar putea bucura nici lăcaşul înalt al lui Zeus,
Purtătorul egidei, nici casa înşelătoare-a
'Nfricoşătoarei Hekate[205].

143. [442—443 K., 442—443 St.] THEO SMYRN., p. 15, 7 Hill. Conform cu aceleaşi principii, şi predarea ştiinţelor politice comportă mai întîi o anume iniţiere, ca, de pildă, învăţămîntul în comun, încă din frageda copilărie, a unor discipline. Căci Empedocles spune: „Apă scoţînd ... trebuie să se purifice". ARIST., *Poet.* 21, p. 1457 b 13 (N. 138).

Apă scoţînd din cinci izvoare-n durabilă-aramă[206].

144. [406 K., 444 St.]. PLUT., *De coh. ira* 16, p. 464 B. Considerăm măreaţă şi divină ideea exprimată de Empedocles:

A se abţine de la acte de răutate.

145. [420—421 K., 445—446 St.]. CLEM., *Protr.* 2, 27 (I, 20, 13 St.). Prin aceasta, noi, fiii de odinioară ai fărădelegii ... am devenit fiii divinităţii: pentru voi, îşi ia

asupră-şi (sarcina să vă avertizeze) poetul vostru din Agrigent, Empedocles.

Cum rătăciţi în grave păcate[207], sufletul vostru
Nu-l veţi despovăra niciodat' de dureri şi necazuri.

146. [384—386 K., 447—449 St.]. 1—3 CLEM., *Stromat.* IV, 150 (II, 314, 25 St.). Spune şi Empedocles că sufletele înţelepţilor devin zei, scriind astfel:

Iar mai la urmă, profeţii, tălmăcitorii de vise.
Medicii, regii cîţi sînt în pămînteana-omenire,
La renaştere, zei vor fi copleşiţi în cinstire[208].

147. [387—388 K., 450—451 St.] CLEM., *Stromat.* V, 122 (II, 409, 8 St.). Dacă vom duce o viaţă curată şi dreaptă, vom fi fericiţi aici, dar încă şi mai fericiţi după despărţirea de viaţă, cînd nu vom avea parte de fericire numai pe un timp limitat, ci de una care nu va sfîrşi în veci, cum spune filosoful Empedocles în creaţia sa poetică:

Laolaltă cu zeii ceilalţi ducîndu-şi viaţa
Şi cu ei mîncînd întruna la-aceeaşi masă[209]
De suferinţi omeneşti scutiţi, la fel şi de rele,
Nepieritori ca şi zeii.

148. 149. 150 [403. 243 St., 453 K.] PLUT., *Quaest. conviv.* V, 8, 2, p. 683 E (după B 80). Şi mai cu seamă [Empedocles], fiind bărbatul care nu obişnuieşte ca de dragul stilului să dea strălucire faptelor prin cele mai arătoase epitete ca prin nişte culori deosebit de vii, ci unul care relevă fiecare detaliu al unei realităţi sau al unei forţe atunci, de pildă, cînd zice: „pămînt ce-acoperă omul" corpului ce cuprinde de jur împrejur sufletul şi „adunător de nori", aerului, şi „cu mult sînge" ficatului.

Pămînt ce-acoperă omul. Adunător de nori. Ficat cu mult sînge.

151. [p. 347 K.] PLUT., *Amat.* 13, p. 756 E Într-un mod adecvat şi potrivit au numit-o poeţii pe Afrodita,

Empedocles, zicîndu-i *zeidoros*, „dătătoare de roade", iar Sofocle, *eucarpos*, „bogat roditoare".

Zeidoros [„dătătoare de roade"] Afrodita

152. [458 K.] ARIST., *Poetica* 21, 1457 b 22 Sau ceea ce este bătrînețea pentru viață și seara pentru zi. Se va putea spune în loc de „seară", „bătrînețea zilei", sau, cum spune Empedocles, „bătrînețea" este „seara vieții" sau „asfințitul vieții".

153. [455 K.]. HESYCH., *baubó* : doica Demetrei. Înseamnă și pintece, ca la Empedocles. Cf. KERN, *Orph. Frag.* 49, 89, 52, 53.

153 a. [p. 475 K] THEO SMYRN., p. 104, 1 H. Embrionul pare să se împlinească în răstimpul de 7 ori 7 zile, cum lasă să se înțeleagă Empedocles, în *Purificări* ; cf. A 38.

Fragmente îndoielnice

154. [0] PLUT., *De esu earn.* I, 2, p. 993 C (Probabil din Poseidonios, cf. Schmekel, *Mittelstoa*, p. 288). Pentru primii oameni care s-au apucat să mănînce carne, cauza, oricine ar putea s-o spună, a fost lipsa de resurse; căci ei nu au ajuns la plăceri de alt gen, contrare normalului, nici n-au făcut exces din prisosul de bunuri, ducîndu-și viața după cum le dictau impulsurile nelegiuite, ci, de și-ar recăpăta în prezent simțirea și graiul, ei ne-ar vorbi astfel : o, fericiți și iubiți de zei, voi, cei din prezent, care vă bucurați de viață avînd parte de o altă vreme, voi cultivați cu roade și stăpîniți ogorul vostru îmbelșugat, cîte cresc pentru voi, cîte se seceră, cît belșug aveți prilejul să adunați de pe cîmpii, cîte poame dulci de la plante! Voi puteți trăi și în deplină desfătare fără să vă întinați. Pe noi însă ne-a primit cea mai sumbră și mai înfricoșătoare vreme de viață și de timp, prăbușiți de la începutul nașterii noastre într-o mare și fără ieșire lipsă de mijloace de trai; ba pînă și cerul ni l-au ascuns aerul

şi astrele, fiind acoperit cu trombe de apă şi foc, tulburi şi greu de separat, cu uragane dezlănţuite. Soarele încă nu-şi stabilise cursul statornic şi sigur şi

Seara şi dimineaţa nu şi le separase,
El se rotea în cerc, revenind înapoi împreună
Cu (cele patru-) anotimpuri ce roadele poartă[210] şi care
Cu boboci sînt încununate, iar glia
Greu era urgisită.

Mai erau şi revărsări dezordonate ale rîurilor şi multe regiuni apăreau deformate de smîrcuri, de mocirle adînci, de hăţişuri sterpe şi de codri, rămînînd necultivate. Iar foamea nu-ţi dădea răgaz, nici nu aştepta însămînţarea cerealelor în sezonul anual. Ce-i de mirare dacă am consumat carnea animalelor, contra naturii, ⟨pe vremea⟩ cînd se mînca noroi şi se rodea coaja de copac, cînd era o fericire să găseşti crescînd pir sau vreo rădăcină de stuf? Gustînd din ghindă şi mîncînd-o, cei dintîi oameni dănţuiau de bucurie în jurul cîte unui stejar sau fag roditor, numindu-l „mamă" sau „doică". Viaţa de atunci, această singură bucurie colectivă a cunoscut, [toate] celelalte erau pline de pasiuni şi de tristeţe. Dar pe voi, cei de acum, ce furie şi ce durere vă poartă spre a vă păta cu crime, pe voi, care aveţi atîtea din cele de trebuinţă? etc.

154 a [0] PLUT., *De esu carn.* II, 1, p. 996 E Şi s-a băut *kykeon**, obişnuit la reuniuni, cum era cel al Circei:

Ale naşterii chinuri şi suferinţi, de-asemeni
Gemete şi amăgiri de kykeon aduse.

154 b ARAT., *Phaen.* 131 şi urm.

154 c (0) *Lex. Suda,* vezi cuv. αὐτίκα = „îndată se vor vedea..." la adresa celor care imediat, de la bun început, privesc spre sfîrşitul fericit; cf. LIBAN., *Ep.* 30; Boissonade, *Anecd.* II, 413 şi urm.

* Vd.n. 36 la Heraclit. Circe adăuga miere şi buruieni cu efect halucinant.

De-ndată se vede la plante care ⟨din ele⟩
Făgăduiesc roditoare să fie.

154 d [0] Cf. 28 B 20.

154 d [0] KERN., *Orph. Frag.* 354 K.

Neautentice

155 [439 K., p. 18 St.]. DIOG. LAËRT. VIII, 43 şi Telauges era fiul acestora (al lui Pythagoras şi Theano; cf. A, 1, p. 424 şi 2, p. 431) care a şi urmat tatălui său ⟨la conducerea şcolii⟩ şi, după unii autori, el a explicat doctrina lui Empedocles; Hippobotos zice că Empedocles face această precizare:

O, Telauges, ascultă tu, fiule, ascultă-mă bine,
Tu născutul din Theano şi Pythagoras.

156. [435—439 K., p. 9 St. DIOG. LAËRT. VIII, 60 după B 1 (A 1, p. 426). Dar a creat şi o epigramă la adresa lui: ANTHOL. PAL. VII, 508 cu lemma: a lui Simonides.

Pausanias[211], pe drept numit „medic", născut din Anchites,
Neam de Asclepiad, ce obîrşia-şi trage din Gela,
Mulţi bicisnici din patria sa din boli şi din chinuri
Smulsu-i-a, din nepătrunsele case-ale Persephonei.

157. DIOG. LAËRT. VIII, 65 = A 1 (65), p. 427.

158. [389 St.] HIEROCL., *Ad c. aur.* 24 [STOB., *Ecl.*, ed. Gaisf. II, 143, 8], după citatul din B 121. Tendinţa celui care scapă de pajiştea Fatalităţii este de a grăbi spre pajiştea Adevărului, iar cînd o părăseşte, îmboldit de pierderea aripilor, intră în corpul pămîntesc, pierzîndu-şi vîrsta fericită.

159. [145 St.] ARIST., *De gener. et corr.* A, 8, p. 325 b 19 Lui Empedocles, căruia totul îi este limpede referitor la condiţia în care se nasc şi pier elementele, nu-i este clar cum apare şi dispare masa lor neuniformă.

C) IMITAȚIE

1. PLAT., *Phaedr.* 248 B și urm. (cf. B 115) Pricina pentru care se depune atîta zel ca să se afle unde se găsește cîmpia Adevărului este fără îndoială faptul că pășunea potrivită celei mai bune părți a sufletului provine din pajiștea ce se găsește acolo. Pe această pășune se hrănește și natura acelor aripi care fac ca sufletul să devină ușor. Iată acum hotărîrea Inevitabilității *(Adrasteia)* : fiecare suflet, făcînd parte din cortegiul divinității, este destinat să privească în jos și să vadă cîte ceva din adevăruri, scutit de încercări pînă la revoluția următoare a Universului și, dacă el este continuu în stare să îndeplinească această condiție, rămîne pentru totdeauna invulnerabil; cînd, dimpotrivă, se dovedește incapabil să urmeze docil divinitatea, nu mai vede nimic; și cînd, datorită unei întîmplări nefericite, copleșit de uitare și de răutate, el s-a îngreunat, iar îngreunîndu-se, prin pierderea aripilor, cade pe pămînt, atunci ajunge sub puterea legii care-i interzice să se incarneze în vreun animal cu prilejul primei sale nașteri; în schimb, sufletul atoatevăzător <are dreptul> să se implanteze în embrionul unui om care va deveni prietenul științei sau al frumuseții, sau în acela al unui muzician, sau al cuiva instruit în problemele iubirii; sufletul de rangul doi urmează să împlinească legea implantîndu-se în embrionul unui viitor rege, sau al unui războinic și comandant; cel de rangul trei <se va infiltra> în embrionul unui om de stat sau a unui administrator sau a unui mînuitor de bani; cel de-al patrulea rang <va ajunge> în embrionul unui om ce îndrăgește oboseala exercițiilor fizice sau a celui care se va ocupa de tămăduirea corpului; cel de-al cincilea rang va putea să ducă o viață de profet sau de inițiere; celui de rangul șase i se va potrivi creatorul de poezii sau vreun altul dintre cei preocupați de imitație; celui de-al șaptelea rang i se va potrivi meșteșugarul și cultivatorul pămîntului; celui de-al optulea, sofistul sau cel preocupat cu amăgirea poporului; celui de-al nouălea, omul care devine t iran.

În toate aceste condiţii, cel care va duce o viaţă în conformitate cu dreptatea va avea parte de o soartă mai bună; dimpotrivă, cel ce va trăi în nedreptate va avea o soartă mai rea. În starea din care vine fiecare, sufletul nu ajunge din nou decît peste zece mii de ani, pentru că el nu capătă aripi înainte de acest termen, cu excepţia celui care a iubit sincer ştiinţa şi a celui care a iubit băieţii cu o dragoste cerebrală. Aceste suflete, în a treia revoluţie milenară, dacă de trei ori succesiv vor alege acest gen de viaţă, ⟨ca al nostru,⟩ dăruite fiind cu aripi, îşi iau zborul, îndreptîndu-se în cel de-al trei miilea an spre divinitate. Altele însă, după ce-şi împlinesc prima existenţă, sînt supuse unei judecăţi, iar după ce au fost judecate, unele, ajungînd în lăcaşurile dreptăţii de sub pămînt, îşi iau dreapta pedeapsă, altele, iarăşi, care ajung într-un loc oarecare al cerului, uşurate de pedeapsă, trăiesc o viaţă demnă de viaţa ce au dus-o sub înfăţişarea de om. La o mie de ani distanţă, şi unele şi celelalte, ajungînd la momentul tragerii la sorţi şi al alegerii celei de-a doua existenţe, fiecare suflet îşi alege starea pe care o doreşte; acum este momentul în care sufletul omenesc ajunge şi într-o viaţă de animal, şi din animal, cel care a fost odinioară om, ajunge iarăşi om.

NOTE

[1] Herakleides din Pont, fiul lui Euthyphron, filosof peripatetic (sec. IV î.e.n.), originar din Herakleea Pontului, a fost discipol al lui Platon, al lui Aristotel şi al unor filosofi pythagorici. A scris numeroase *Dialoguri* asupra unor teme de logică, etică, gramatică, fizică şi medicină.

[2] Eratosthenes, geograf, matematician, astronom, filolog, poet (275—194 î.e.n.), născut la Cyrene, în Lybia de Nord. A condus Biblioteca din Alexandria. Lucrarea sa cu titlul grec *Olympionikai (Victorii olimpice)* se bazează pe o lucrare similară a lui Aristotel, — Diog. Laërt. V, 26.

[3] Apollodoros din Atena, vezi nota 31 la Thales. El combate versiunea potrivit căreia Meton sau Empedocles, bunicul filosofului, ar fi luptat împotriva atenienilor alături de syracusani, deoarece acest lucru era o imposibilitate cronologică. Atena a asediat Syracusa în anul 414 î.e.n.

[4] Thurioi, colonie ateniană, fundată în anul 445 î.e.n., pe locul cetăţii Sybaris din sudul Italiei, după ce Sybaris a fost distrusă de Crotona.

[5] Satyros din Callatis, autorul lucrării *Bioi (Vieţi)*, biograf din a doua jumătate a secolului al III-lea î.e.n. A scris biografiile unor oameni iluştri, de preferinţă scriitori. În cartea a VI-a a compus *Vieţile poeţilor tragici* iar în a IV-a, *Vieţile filosofilor*.

[6] Herakleides Lembos, fiul lui Sarapion, sec. II î.e.n., a compus în jurul anului 150 î.e.n. un rezumat al lucrării lui Sotion, *Diadohai (Succesiunile)*. Tot el a compus şi un rezumat al *Vieţilor* lui Satyros, deşi H. Diels, *Dox. Gr.*, p. 149 înclină să creadă că este vorba despre una şi aceeaşi lucrare. Vezi A. Frenkian, *Studiul introductiv* la *Diogenes Laërtios, Despre vieţile ..., ed cit.*, p. 57.

[7] Telauges, fiul lui Pythagoras, trece drept unul din profesorii lui Empedocles. Dar filosoful din Agrigent, deşi a suferit poate influenţe

pythagorice, n-a putut fi elevul lui Telauges, deoarece acesta a trăit în sec. al VI-lea.

[8] Probabil apocrifă.

[9] Timaios din Tauromenion, istoric al Siciliei (c. 346—250 î.e.n.).

[10] Diogenes Laërtios, *Viaţa lui Platon* III, 11—12 menţionează la rîndul lui acuzaţiile de plagiat aduse în antichitate lui Platon.

[11] Neanthes din Cyzic, istoric din sec. III î.e.n. A scris o lucrare intitulată *Bărbaţii iluştri*. Vezi A. Frenkian, *ibid.* p. 51.

[12] În scopul ca aceste învăţături să nu mai fie popularizate prin mijlocirea marilor poeme didactice.

[13] Pythagorici, pe cît se pare profesori ai lui Empedocles. Publicînd doctrina lui Pythagoras, Hippasos a fost învinuit că a dezvăluit secretele pythagorice.

[14] Hermippos din Smyrna, supranumit „callimachianul", a fost un scriitor erudit de la sfîrşitul secolului al III-lea î.e.n. A lucrat la Biblioteca de la Alexandria. Trece drept primul biograf de oarecare însemnătate al oamenilor iluştri. Lucrarea sa *Bioi (Vieţile)* e citată de Diogenes Laërtios I, 33.

[15] Xenofan, poet şi filosof din Colofon, Ionia, sec. VI. î.e.n.

[16] Alkidamas, autor al unui tratat intitulat *Peri Physeos (Despre natură)*, este probabil unul şi acelaşi cu retorul din Elea, elev al lui Gorgias.

[17] *Zenon din* Elea, elev al lui Parmenides.

[18] După mărturia lui Diogenes Laërtios V, 22 şi a lui Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 6, *Sofistul* este un dialog de tinereţe al lui Aristotel, ulterior pierdut.

[19] *Despre poeţi* face parte tot din dialogurile aristotelice pierdute. *Ibidem.*

[20] Hieronymos din Rhodos, filosof peripatetic din sec. III î.e.n. A fost al patrulea conducător al Lyceului şi adversar al lui Lykon.

[21] Tragediile şi discursurile lui Empedocles sînt în întregime pierdute.

[22] Gorgias din Leontinoi, sec. V î.e.n., sofist, orator şi teoretician al retoricii, care a activat la Atena.

[23] De suplinit: arta retorică (τέχνη ἑητορική).

[24] Aici este o greşeală. Probabil este vorba de cartea a XII-a. Greşeala provine de la un copist care a confundat cifra notată: ιη' (18) în loc de ιβ' (12). Propunerea aparţine lui Julius Beloch.

[25] Vînturi periodice care bat în Mediterana. „Etesiene" înseamnă „anuale".

[26] Lucrarea lui Herakleides din Pont (vezi nota 1), intitulată Αἰτίαι περὶ νόσων *(Despre boli şi cauzele lor)* este menţionată de Diogenes Laërtios în V, 87.

[27] Pausanias, prietenul intim al lui Empedocles, este un personaj necunoscut din altă parte.

[28] Leşinul la femei era un fenomen studiat în medicina antică. Diogenes Laërtios I, 12 citează o lucrare a lui Herakleides din Pont περὶ τῆς ἄπνου *(Despre femeia leşinată)*, parte integrantă din *Despre boli*.

[29] Vezi mai sus nota 9.

[30] După Diodor XIII, 84, 3, oraşul nu avea în sec. I î.e.n. mai mult de 200 000 de locuitori.

[31] Favorinus, prima jumătate a sec. II e.n., retor şi scriitor de limbă greacă, originar din Arelate, Gallia. Vezi A. Frenkian, *op. cit.*, p. 104.

[32] Această aserţiune a lui Aristotel figura probabil în una din operele sale pierdute.

[33] Xanthos, autorul lucrării *Despre Empedocles*, nu este cunoscut din altă parte.

[34] Despre Akron din Agrigent, medic celebru, contemporan cu Empedocles, M. Wellmann, *Die Fragmente der sikelischen Ärzte. Akron, Philistion und Diokles von Karystos*, Berlin, 1901, p. 108 şi urm. Vezi A. Frenkian, *op. cit.*, *Note la Empedocles*, nota 219, p. 714.

[35] În limba greacă βουλή, „Senatul cetăţii".

[36] Epigrama conţine un joc de cuvinte: Numele medicului, Akron, ca şi cel al tatălui său, are sensul etimologic de „înalt". Ca atare, jocul de cuvinte subliniază îngîmfarea personajului.

[37] Simonides din Ceos, c. 559—469 î.e.n., renumit poet liric, autor de epitafuri, ode şi epigrame.

[38] Organism politic de factură oligarhică, care conducea Agrigentul.

[39] Vezi nota 26 la Thales.

[40] „Principiile" sînt cele patru elemente (foc, aer, apă, pămînt) care stau la baza teoriei despre geneză, formulată de Empedocles.

[41] Prin „alte principii" sînt înţelese *Philia* şi *Neikos*, deşi în concepţia lui Empedocles aceste serii sint şi ele primordiale şi concomitente. Nu este exclus ca prin „alte principii" Timon să fi înţeles anumite calităţi primare contradictorii, cum ar fi: cald-rece, umed-uscat etc. Vezi A. Frenkian, *Primii materialişti greci*, Bucureşti, Editura de Stat, 1950, p. 50

şi urm., precum şi *Études de philosophie présocratique*, II, Paris, Vrin, 1937, p 53.

[42] Nu se cunosc multe date despre acest personaj.

[43] Hippobotos, istoric al filosofiei din epoca elenistică, menţionat de Diogenes Laërtios I, 42. Aici este un personaj din lucrarea lui Herakleides din Pont, *Despre femeia leşinată* (vezi mai sus nota 28), scrisă sub formă de dialog. Întîmplarea povestită este plăsmuită pentru a explica transformarea lui Empedocles în zeu. Empedocles însuşi afirmă în opera păstrată că este un zeu care rătăceşte pe pămînt pentru a ispăşi anume păcate.

[44] Vezi nota 27.

[45] Diodoros din Efes, autor necunoscut. Diogenes Laërtios IV, 2 citează însă un scriitor cu acest nume, autorul unor *Amintiri* (Ἀπομνημονεύματα). S-ar putea să fie unul şi acelaşi.

[46] Oraşul Selinunt *(Selinus)* se află în sud-estul Siciliei. Din vechea aşezare se păstrează cîteva ruine la sud de Castelvetrano. Prin apropiere curgea un rîu cu acelaşi nume.

[47] Meton, tatăl lui Empedocles, era un cetăţean de vază din Agrigent, cu responsabilităţi politice.

[48] În limba greacă: ἰσότης πολιτική, sintagmă echivalentă cu ἰσονομία.

[49] Demetrios din Troizen, gramatic, autorul unei lucrări de istorie literară intitulată *Împotriva sofiştilor* (Diogenes Laërtios VIII, 74) şi al unei alte lucrări *Femeile la sărbătoarea Thesmophoriilor* (Athenaios IV, 139 c). Nu se ştie exact cînd a trăit.

[50] Deoarece Empedocles îşi expune concepţia filosofică într-un poem, el foloseşte adesea un limbaj metaforic. Aidoneus (sau Adoneus) este un nume arhaic pentru Hades. Există divergenţe în privinţa identificării zeiţei Hera şi a lui Aidoneus (sau Adoneus) cu elemente materiale corespunzătoare.

[51] Aici se află menţionat sumarul operelor lui Empedocles. Din primele două se păstrează c. 500 de versuri, deci aproximativ a zecea parte din operă. Din rest nu se mai păstrează nimic.

[52] De la cuvîntul grec ἐμπειρία = experienţă.

[53] Este vorba de şcolile medicale din Cos şi Cnidos, întemeiate de Hippocrates şi, respectiv, de Euryphon. Vezi J. Jouanna, *Hippocrate et l'école de Cnide*, Paris, „Les Belles Lettres", 1974.

[54] Numele celor preocupaţi de cercetări în domeniul medicinii. Asclepiazii pretindeau că descind din zeul Asclepios.

[55] Philistion din Locroi, medic, a trăit la curtea tiranului Dionysios cel Tînăr din Syracusa. Trece drept continuatorul lui Empedocles pe tărîm medical și drept profesorul lui Archytas. Fragmente din opera sa se păstrează la M. Wellmann, *op. cit.* (la nota 34), p. 109 și urm.

[56] „Lupta cea bună" — în grecește : ἀγαθὴ ἔρις, recomandată de Hesiod în *Munci și Zile* v. 24 înseamnă „întrecere", „rîvnă" spre bunăstare prin muncă.

[57] Hippon considera apa drept element primordial în Univers. Vezi p. 197.

[58] Aluzie la Empedocles. Dar părerea că „sufletul este sînge" se întîlnește și la Hippocrates, *De morb.* I, 30 (VI, 200 L) ; *De sacro morbo* 17 (VI, 392 L). Vezi *Hippocrates—Galenus*, trad. rom. de Dr. C. Săndulescu, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 121.

[59] Cuvîntul „ulterior" nu precizează la ce perioadă de timp se referă Aristotel, anume la începutul activității lui Anaxagoras sau la momentul în care doctrina lui cîștigase incontestabilă autoritate.

[60] Dikaiarchos din Messina, erudit, discipol de vază al lui Aristotel, sec. IV î.e.n. Opera sa de căpetenie se intitulează Βίος Ἑλλάδος (*Viața Greciei*) în trei cărți. A mai abordat teme de filosofie, politică, geografie, istorie și muzică. Lucrarea aici menționată, *Olympicul* (v. Cicero, *Ad Atticum* XIII, 30) este o scriere politică.

[61] Vezi Epimenides, p. 75.

[62] Abaris, hyperboreanul, personaj semilegendar, este înfățișat de Herodot în *Istorii* IV, 36 drept un poet scit, căruia i se atribuia o *Theogonie* și *Katharmoi* (descîntece de purificare).

[63] Cele trei porecle constituie caracteristica acțiunilor fiecăruia din cele trei personaje. Empedocles a stăvilit vînturile, care bîntuiau în cetate, cu piei de măgar întinse ca prelate ; Epimenides a purificat Atena, iar Abaris este „pătrunzătorul în văzduh", deoarece, după legendă, el a zburat, cu ajutorul unei săgeți magice, din Grecia pînă la hyperboreeni.

[64] „Tînărul" pare a fi Pausanias, fiul lui Anchitos (vezi nota 27). În mod greșit, numele Anchitos a fost trecut asupra gazdei lui Empedocles.

[65] C. O. Brink, *Horace and Empedocles temperature. A rejected fragment of Empedocles*, „Phoenix", XXIII, Toronto, 1969, p. 138—142, susține că, prin referire la Empedocles ca *frigidus*, în *Ars Poetica* 465, Horațiu sugera fie doctrina în care sîngele este considerat, prin mișcarea sa, determinant al gradului de inteligență la un individ, fie o doctrină estetică, despre modalitățile de inspirație și expresie poetică. În ambele ipoteze *frigidus* rămîne o ironie la adresa creației artistice a lui Empedocles.

[66] Korax, syracusan, autorul unuia din cele mai vechi manuale de retorică (Τέχνη ῥητορική), în care se dădea definiţia artei vorbirii. Elevul său, Teisias sau Tisias (Spengel, *Artium Scriptores* 24), tot din Syracusa, a fost profesorul lui Gorgias, Lysias şi al lui Isocrate. Aceşti doi retori au trăit deci la sfîrşitul sec. VI î.e.n. şi, probabil, în prima jumătate a sec. V î.e.n.

[67] Vezi nota 22.

[68] Polos, personaj din *Dialogurile* lui Platon, trece drept un elev al lui Empedocles.

[69] „Ostrovul cu trei colţuri" este Sicilia, insulă în formă de triunghi, ale cărei promontorii în antichitate se numeau Lylybaion, din vest, Pachyon, din est şi Peloron din nord.

[70] Despre acest omagiu adus de Lucretius poetului din Agrigent, vezi Jean Bollack, *Empédocle, I, Introduction à l'ancienne physique*, Paris, Editions de Minuit, 1966, p. 306—307.

[71] Tyrtaios, este aici o corectură nesigură.

[72] Apollon, adică oracolul de la Delfi, care obişnuia să dea răspunsuri versificate. Aceste răspunsuri erau strînse în *Culegeri* care circulau în toată lumea greacă.

[73] Acest oracol ambiguu a fost dat regelui Lydiei, Cresus. Trecînd fluviul Halys, în speranţa că va nimici puterea perşilor, el a pierdut propriul său regat, fiind biruit şi supus de regele Persiei (c. 546 î.e.n.). Vezi Herodot I, 71 şi urm.

[74] Antimachos este un poet epic mult controversat din sec. V—IV î.e.n. A studiat în profunzime poemele homerice şi a scris o epopee a luptelor dintre Theba şi Argos, intitulată *Thebaïda*. Precursor al marii poezii elegiace din epoca elenistică, este şi autorul unui poem-fluviu, *Lyde* (23 de cărţi).

[75] Nu se ştie la ce doctrină se referă aici Platon. Este posibil să fi făcut o aluzie la „triada" orfică compusă din Gaia, Tartar şi Eros sau din Kronos, Eter şi Chaos.

[76] „Altul" este, poate, Zenon din Elea.

[77] În concepţia stoicilor, Universul cunoaşte un proces dinamic, urmat de o conflagraţie universală, după care ciclul se repetă, la infinit. Dar Hippolytos greşeşte cînd atribuie lui Empedocles ideea ciclului focului.

[78] Erou troian, fiul lui Panthoos, renumit prin faptul că el cel dintii l-a rănit pe Patrocle. A fost ucis de Menelaos.

79 În greceşte ὄχημα τροφῆς. Vezi Plutarh *Banchetul* VI, 690 A şi 698 D.

80 *Nestis*, simbolizînd umiditatea necesară creşterii plantelor, era adorată în Sicilia ca o divinitate agrară.

81 Cum admite Anaxagoras, care recunoştea pe *Nous* ca unic principiu al mişcării. Capelle, *Vorsokratiker*, ed. cit., p. 193.

82 Este vorba de cele două principii mai sus enunţate, *Philia*, denumit uneori şi *Philotes*, şi *Neikos*.

83 Xenocrates, fiul lui Agathenor, din Calcedon, a fost un elev al lui Platon. Este al treilea conducător al Academiei, între anii 338—314 î.e.n., urmînd lui Speusippos.

84 Cf. Diogenes din Oinoanda, Chilton, Fr. 8, col. II, p. 16.

85 Prin urmare, în realitate există un singur soare. Al doilea nu este decît o reflectare, o imagine a primului, pe care pămîntul la rîndul său o reflectează înapoi, în direcţia soarelui adevărat. Bibliografia acestei teme se află la J. Bollack, *op. cit.* 3 *Les Origines, Commentaire* 1, p. 264 şi urm. : „Soarele aparent este de fapt soarele veritabil, reflectat de pămîntul care îi stă în faţă. Acest reflex este produs de pămînt (ἀπὸ τῆς γῆς) şi de suprafaţa opacă pe care pămîntul o opune luminii reflectată pînă la bolta cristalină, reflex care ne apare, aşadar, sub o formă rotundă, aceea a propriului nostru pămînt. Soarele vizibil rezultă dintr-o reflectare chiar în interiorul emisferei de foc". În acest sens, spune doxograful, soarele nu are o natură proprie. Totuşi, el este capabil să lumineze, pentru că razele reflectate care se adună în acel loc nu sînt de o altă natură decît aceea a focului însuşi. Pămîntul îşi creează propriul său soare. Noi nu vedem strălucirea orbitoare a adevăratului soare, deoarece lumina sa difuză nu a fost încă captată în acea formă pe care i-o dă pămîntul, relativ mică în comparaţie cu Universul.

86 Textul pare corupt in acest loc. În loc de σβέσις, „stingere", Diels propune σχέσις, „despicare", „dezbinare".

87 Vezi Arnim, SVF II, 201, p. 693.

88 În text *aqua limosa ⟨facta est⟩*, probabil pentru *aqua limosa ⟨facta est terra⟩* : „apa miloasă a devenit pămînt".

89 Alexandros din Aphrodisias, Frigia Mare, în nord-estul Cariei, comentator şi filosof peripatetic care a trăit in sec. II—III e.n. A scris comentarii şi exegeze la opera lui Aristotel.

90 Acest nume, la arabi, desemnează diferiţi sofişti, cum ar fi Protagoras, sau filosofi ; în cazul de faţă, pe cît se pare, este vorba de Empedocles.

[91] Ideea a fost preluată de Diodor din Sicilia I, 7, 5: „Cele care s-au combinat cu mai multă căldură, devenind zburătoare, s-au înălţat spre spaţiile superioare".

[92] Despre această concepţie vezi Jean Bollack, *op. cit.*, vol. III, *Commentaire* 2, p. 406–407. Bollack propune θώραξ, înţelegînd prin θώραξ partea superioară a corpului omenesc. Lecţiunea sa este: πᾶσι ... τοῖς θώραξι.

[93] Este vorba despre un mit attic, amintit, între alţi scriitori, de Lucian în *Philopseud.* 3: „primii oameni din Attica au răsărit din pămînt întocmai ca legumele".

[94] Lecţiunea nesigură. Νυκτί, „noaptea" sau νῦνι, „acum".

[95] Archelaos, discipolul lui Anaxagoras.

[96] Vezi p. 396.

[97] Erasistratos din Iulis, insula Ceos, medic celebru, care a trăit în sec. III la Alexandria. A fost medicul regelui Seleucos Nikator.

[98] Asclepiades din Phlius, filosof al şcolii din Eretria, discipol al lui Menedemos. Este citat de Cicero, în *Tusculanae disputationes* V, 39 şi, de cîteva ori, de Diogenes Laërtios.

[99] Acest Phaidros este necunoscut. Eventual, unul şi acelaşi cu cel menţionat de Galenus XII, 736.

[100] Diokles din Phlius, discipolul lui Philolaos din Tarent, sec. V î.e.n.

[101] Acest Hippon a trăit la Atena, fiind contemporan cu Zenon din Kition, deci aproximativ la sfîrşitul sec. IV î.e.n., începutul sec. III î.e.n. Vezi p. 195.

[102] Despre acest pasaj, vezi comentariul la Jean Bollack, vol. cit. a nota 92, p. 540–541, care face o apropiere între părerile lui Empedocles şi Anaxagoras despre problema determinării sexului. Spre deosebire de Empedocles, Anaxagoras prezuma diferenţa spermatozoizilor care, pentru a determina sexul, presupune el, fie se întîlnesc, fie se încrucişează la dreapta şi la stînga. Empedocles, în schimb, nu admite diferenţierea de sex decît prin gradul de căldură al locului unde ajung spermatozoizii. Vezi, la acelaşi, şi p. 558–561.

[103] Epigenes este fiul lui Criton, discipolul lui Socrate.

[104] Vezi *Fragmentul* 84.

[105] Vezi *Fragmentul* 99.

106 Pentru perceperea senzației, Empedocles vorbea, așadar, de două direcții ale fluxurilor, unul din interior spre obiecte, altul din exterior, de la obiecte spre organele de simț. Această teorie, cu mici modificări, a fost adoptată de școala stoică pentru a explica senzația.

107 Vezi *Fragmentul* 109.

108 Vezi *Fragmentul* 105.

109 Vezi *Fragmentul* 100 și 105.

110 Vezi *Fragmentul* 100.

111 Probabil referire la Tratatul Περὶ φύσεως *(Despre natură)*.

112 Cf. Platon, *Timaios* 67 C.

113 Imagine homerică: *Iliada* XXI, 100.

114 Versuri citate și de Diogenes Laërtios IX, 73.

115 În limba greacă ἑλιάσθης, care înseamnă „desprins prin răsucire", — vezi Homer, *Iliada* I, 349.

116 Compară cu Platon, în *Phaidon* 65 E.

117 Denumiri figurate pentru cele patru elemente: focul, pămîntul, aerul și apa.

118 Ideea este dezvoltată pe larg în *Fragmentele* următoare. Vezi J. Mansfeld, *Ambiguity in Empedocles B* 17, 3—5. *A suggestion*, „Phronesis", XVII, 1972, p. 17—39. După ce prezintă problema genezei la Empedocles, autorul arată că la acest filosof, termenul γένεσις este ambiguu; el nu exprimă întotdeauna conceptul despre o veritabilă „naștere", ci uneori este echivalent cu σύνοδος, „coeziunea" elementelor considerate drept ἀγένητα, „nenăscute"; „nașterea" este așadar δοιός, termen corespunzător lui διπλοῦς sau διττός, „dublu". În acest *Fragment* Empedocles se opune ontologiei lui Parmenides.

119 *Philia* sau *Philotes* la Empedocles este o forță motrice, unificatoare, o legătură, δεσμός, a elementelor din cosmos. R. J. Mortley, *The bond of the cosmos. A significant metaphor, (Timaios, XIII c.sq.)*, „Hermes", XCVII, 1969, p. 372—373, face o apropiere între noțiunea de *Philia* la Empedocles și cea pe care o dă Platon în *Timaios*, loc. cit., noțiunii de „proporție", ἀναλογία, care guvernează cele patru elemente constitutive ale cosmosului.

120 După părerea lui F. Solmsen, *Love and strife in Empedocles' cosmology*, „Phronesis", X, 1965, p. 109—148, Empedocles, contrar opiniei curente, nu recunoaște o cosmogonie dublă. În concepția filosofului din Agrigent — argumentează Solmsen — Universul actual a fost creat numai de *Neikos*, a cărei dominație este împiedicată să crească. Zoogonia

se datorează Afroditei, iar acel δοιὴ γένεσις din fr. 17 nu se referă la geneza cosmică, ci include ideea apariţiei vieţii in Univers.

[121] În acest vers pare să se strecoare o polemică la adresa vechilor filosofi ionieni.

[122] În limba greacă οὔτ' ἄρ τε τι, expresie homerică. Cf. *Iliada* V, 89.

[123] Prezentarea cosmogoniei la Empedocles se află în volumul lui J. Bollack, *Introduction à l'ancienne physique, op. cit.*, 1, p. 85—93.

[124] După Plutarh, *De primo frig.* 13, p. 949 F, aceleaşi sînt şi atributele focului.

[125] „Făpturile nemuritoare" sînt corpuri cereşti, cum ar fi Luna, care se află în zona centrală a Universului şi sînt scăldate în lumină.

[126] După părerea lui U. Hoelscher, *Weltzeiten und Lebenszyklus. Eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie*, „Hermes", XCIII, 1965, p. 7—33, ideea Universului care se naşte şi piere periodic nu face parte din doctrina lui Empedocles. După concepţia acestui filosof cosmogonia este rezultatul unui proces unic de separare, sub acţiunea lui *Neikos*. Periodicitate există numai în zoogonie, sub efectul *Philiei*. Ca atare, doctrina lui Empedocles ar fi în primul rînd de esenţă biologică şi nu cosmogonică. Concordanţa de opinii între Solmsen şi Hoelscher este, după cum se vede, izbitoare.

[127] În text: „unite prin armonie". După O. Gigon, *Zum antiken Begriff der Harmonie, Studium Generale*, Berlin, XIX, 1966, p. 539—547, pentru greci „Armonia" avea trei aspecte esenţiale: în ştiinţa muzicii şi a poeziei, în materie de fizică şi în matematică. Primul, de care se ocupă Socrate, pune „Armonia" în raport cu ideea de perfecţiune şi de construcţie; problemele de fizică în legătură cu „Armonia" au fost tratate de Empedocles şi apoi de Aristotel, iar speculaţia matematică, abordată de mulţi filosofi antici, ridică problema dacă „Armonia" există sau nu şi dacă posedă valoare etică. Relativ la „Armonie", vezi în continuare fr. 71 (armonia culorilor, a aspectelor din natură) şi fr. 107 (armonia elementelor), datorită căreia apare sensibilitatea şi gîndirea.

[128] Vezi interpretarea lui W. Kranz, in „Hermes", 47, 1912, p. 127.

[129] Cf. B 128, 5.

[130] Plutarh citează aci cuvintele lui Empedocles, devenite proverb.

[131] Din non o maximă empedocliană citată de Plutarh.

[132] Cf. B 17, 29.

[133] Concepţia zoogonică a lui Empedocles a fost acceptată de Lucretius, care o dezvoltă în *De rerum natura* II, 985.

[134] Vezi Aristotel, *Physika* VIII, 1, 250 b 11 care adaugă: „sub acțiunea lui *Neikos* și a *Philiei*". Referindu-se la acest fragment, D. O'Brien, *Empedocles' Cosmic Cycle*, „Classical Quarterly", XVIII, 1967, p. 29—40, susține că în viziunea lui Empedocles despre Univers, în perioada de ființare a Unului, *Philia* se mișcă inăuntrul lui, dar îl părăsește de îndată ce prevalează *Neikos*. Stadiile zoogonice devin astfel simetrice și opuse.

[135] H. E. Barnes, *Unity in the thought of Empedocles*, „The Classical Journal", LXIII, Athens, Ohio, 1967, p. 18—23 explică astfel ideea din acest pasaj: structurile fizice în componența cărora intră elementele primordiale, inclusiv θεός și δαίμων, pier toate, se destramă, dar elementele supraviețuiesc.

[136] Cuvîntul μουνίη, „singurătate" nu este lizibil. Încă din antichitate au fost propuse diferite alte lecțiuni: μόνη, de pildă, la Simplicius, *Physika* AM, *De caelo* 591, 5 A etc.

[137] Cf. Apollonios din Rhodos, *Argonautika* IV, 950. „În sferă", scrie J. Bollack, „orice diferențiere este abolită. Neikos, odată izgonit, nu se mai recunosc nici elementele, nici părțile lumii constituite ⟨din elemente⟩, acum contopite în Unu. Unul se afirmă prin izgonirea a tot ce nu-i aparține și totuși posedă existența". *Introduction ..., op. cit.*, 1, p. 198—199.

[138] Cf. B 134, 2, 3. În original: „două ramuri".

[139] Cf. Hesiod, *Theogonia* 126.

[140] Vezi mai departe B 115 2. Prin jurămîntul larg, întins, se pecetluiește soarta celor în culpă.

[141] Ideea este preluată de Platon în *Timaios* 31 B.

[142] Cf. Homer, *Iliada* V, 902.

[143] Probabil Alexandros din Aphrodisias, vezi nota 89.

[144] Poet necunoscut.

[145] M. L. West, ζωρός *in Empedocles*, „Classical Review", XVI, 1966, p. 135—136 arată că acest cuvînt înseamnă mai adesea „amestecat" decît „neamestecat", uneori însă și „pur", „neamestecat".

[146] Cf. Lucretius II, 1113 și urm.

[147] În loc de ἐρημαίης, „pustii", Nauck propune lecțiunea ἐρεμναίης, „sumbre".

[148] Aceeași idee la Lucretius VI, 885.

[149] *Ibidem* V, 483.

[150] Vezi Aristotel, *De gen. anim.* II, 1, 734 a 16. M. Muehl, *Über die Missgeschöpfe bei Empedokles*, „Rheinisches Museum", CXIV. serie nouă, 1971, p. 289–296.

[151] Cf. B 17, 35.

[152] Compară cu Lucretius V, 838, care vorbeşte de monştrii născuţi din pămînt.

[153] Acest epitet, prin care se deosebeşte sexul feminin de cel masculin, se găseşte atît în poezia epică cît şi în cea dramatică, de exemplu, Eschil, *Perşii* 361; Sofocle, *Troienele* 13. Cf. Lucretius V, 855.

[154] „De amîndouă", — corectură aparţinînd lui A. Meineke după Callimachos, fr. 223.

[155] Vezi interpretarea lui J. Bollack, *op. cit.*, vol. 3, *Les origines, Commentaire* 2, p. 552: Acest cuvînt, după Bollack, nu indică în mod necesar separarea în două, ci, mai degrabă, o dispersare. Contrar interpretării obişnuite a cuvîntului φύσις, „natură" (Bignone) sau „substanţă" (Burnet), Bollack dă cuvîntului sensul de „naştere", care implică facultatea dezvoltării embrionului.

[156] Metafora este posibil să aparţină lui Empedocles însuşi. Se regăseşte la Herodot, V, 92 în povestea lui Periandros şi a Melissei.

[157] Ideea este curentă în cercurile hippocratice. Vezi de pildă, Hippocrates, *Epid.* VI, 2, 25 (v. 29 L).

[158] Expresie homerică. Vezi *Iliada* II, 804.

[159] Vezi B 95.

[160] Ideea este comentată de Aëtios V, 26,4. Cf. A 70.

[161] Epitetul *Phloios* pentru Dionysos, adică „zeul inflorescenţei", este folosit atît de Antimachos din Colofon cît şi de Aratos din Soloi, ambii poeţi din perioada elenistică.

[162] Concepţia este explicată de Plutarh în *Quaest. conviv.* VI, 2, 6, p. 688 A.

[163] Explicaţie însuşită de Epicur şi introdusă în sistemul fizicii sale.

[164] D. O'Brien, *The effect of a simile Empedocles' theories of seeing and breathing*, „Journal of Hellenic Studies", XC, 1970, p. 140–170, comentează aceste teorii despre vedere şi respiraţie indicînd extinderea lor pînă în filosofia sec. IV î.e.n., de pildă, la Platon, *Timaios* 45 B–46 C şi 77 C–79 E. Aristotel le comentează în *De sensu* 437 b 10–438 şi în *De respiratione* 473 a 15.

[165] Apocopa este un fenomen fonetic, cu valoare stilistică, echivalînd cu pierderea unei vocale (uneori vocala din silaba finală).

[166] Aceste „emanații" pot fi apropiate de corpusculii epicureici desprinși de pe suprafața obiectelor și pătrunși în organele de simț, producînd astfel senzația.

[167] Ideea „cele ce se aseamănă se atrag" este opusă ideii despre atracția contrariilor. Cu toate acestea, să se observe că în sistemul lui Empedocles, după împrejurări, sînt folosite ambele ipostaze ale atracției.

[168] Pentru această traducere au fost adoptate lecțiunile preferate de J. Bollack, κρόκος, „șofran" și ἀκτίς, „rază".

[169] Întocmai ca aerul și apa.

[170] Simplicius, în acest pasaj, atrage atenția că în opera lui Empedocles, *Despre natură* se găsesc numeroase metonimii care se cuvin corect interpretate.

[171] Vezi A 86.

[172] Referindu-se la pasajul din Aristotel, *Metafizica* 985 b 4, Ch. Mugler, *Le vide des atomistes et les pores d'Empédocle*, „Revue de Philologie", XLI, 1967, p. 217–224, studiază raporturile dintre plin și vid la Empedocles și la filosofii atomiști, arătînd că în reprezentările fizice ale acestora din urmă există un anumit progres cu privire la conceptul de vid.

[173] K. Wilkens, *Wie hat Empedokles die Vorgänge in der Klepsydra erklärt? Bemerkungen zu Fragment B* 100, „Hermes", XCV, p. 129–140 aducînd o emendare la versul 19 al acestui *Fragment* (ἰσθμοῖο) dă următoarea explicație acestui fenomen: nu aerul ce înconjură clepsidra împiedică apa să iasă, ci cel rămas în gîtul instrumentului.

[174] În gr. κέρματα, termen modificat în τέρματα, „capete", de Plutarh.

[175] Conform acestui pasaj orice lucru conține „conștiință". Enunțul a fost interpretat de către comentatori în chipuri variate. Iată, între altele, părerea autoarei Clémence Ramnoux: „Empedocles se situează încă la mijloc, între mitul viu, funcțional și cel romanțat, de tipul simbolismului teologic" (C. Ramnoux, *Études présocratiques*, III, „Revue Philosophique", CLIX, 1969, p. 187–209).

[176] O idee asemănătoare este exprimată în fragmentele 37 și 90. D. Z. Andriopoulos, *Empedocles'theory of perception*, „Platon", XXIV, Atena, p. 290–298 arată că atracția celor asemănătoare (ὁμοιότητα) și simetria sînt principiile de bază în teoria percepției la Empedocles.

Efluviile reprezintă un amestec din cele patru elemente, calitatea percepţiei fiind definită de volumul şi densitatea acestui amestec mai mult decît de structura anatomică a organului de simţ receptor.

177 Cf. Homer, *Odiseea* II, 306.

178 Versuri aparţinînd fondului epic grec. Vezi, de pildă, *Odiseea* II, 148 şi *Imn către Demetra* 120.

179 Pentru sintagma παλίντιτα πνεύματα, vezi Homer, *Odiseea* I, 379.

180 Despre forţa „Necesităţii", vezi Platon, *Phaidros* 248 C.

181 Prin cuvîntul „soroace" am tradus substantivul grec ὧραι care are sensul de „ore", „anotimpuri" dar şi de „ani" sau „perioade de timp".

182 Această ultimă frază este, poate, o aluzie la practica misteriilor.

183 Expresia „unul preia de la altul" se găseşte şi la Hesiod, *Theogonia* 800.

184 Cf. Homer, *Odiseea* XI, 94.

185 Cf. Homer, *Iliada* II, 470.

186 Aceste personaje, fii ai lui Uranos şi ai Gaiei, aparţin primei generaţii de Titani; să se observe jocul etimologic prin asemănarea întîmplătoare a fonemelor: 'Ιαφετος: 'Ιαπετος.

187 Exprimare figurată. Pentru suflete, corpul este un fel de cămaşă străină, un înveliş nu întotdeauna potrivit.

188 Întocmai ca şi în doctrina lui Pythagoras, şi Empedocles este un adept al transmigraţiei sufletelor.

189 În gr. νηφάλια, adjectiv neutru plural, substantivizat, derivat de la substantivul νηφελαί, „nori", metonimie pentru „apă". Aşadar, aceste libaţii se făceau cu apă.

190 Despre corybanţii din Creta, preoţi ai lui Zeus, confundaţi uneori cu slujitorii cultului lui Zeus, numiţi „cureţi", vezi Strabon X, 3, 19.

191 Cypris-Afrodita. În acest *Fragment* cît şi în *Fragmentele* 77, 78 şi 130 M. Ghidini Tortorelli, *Istanze nel mito dell'età dell'oro. Ricerca su alcuni frammenti di Empedocle*, „Atti dell'Academia Pontaniana", Napoli, XX, 1970–1971, p. 155–172 atrage atenţia că Empedocles, ca şi alţi poeţi filosofi contemporani lui, descrie o vîrstă utopică în dezvoltarea societăţii omeneşti, o vîrstă de aur, care reprezintă un ideal al societăţii fără diferenţieri sociale.

192 După Empedocles, oamenii vîrstei de aur erau vegetarieni. Aceasta este poate o reminiscenţă din perioada cînd oamenii se hrăneau numai

cu fructele pădurii. Ideea fericirii originare, caracteristice unei vîrste fără clase, fără producţie dezvoltată, a fost reluată adesea, ca de pildă în speculaţia orfică tîrzie. Vezi U. Bianchi, *Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio. Un analisi storico-religioso*, „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXXIX, Roma, 1963, 143—210. Bianchi urmăreşte variantele acestui mit şi semnificaţiile lor de la Hesiod pînă în sec. al IV-lea î.e.n. Vezi de asemenea Daniel Babut, *Sur l'unité de la pensée d'Empédocle*, „Philologus", 1976, 2, p. 136—164.

193 Despre această caracterizare a lui Pythagoras, făcută de Empedocles, vezi Erwin Rohde, *Psyché*, II², p. 417.

194 Calliope, muza poeziei lirice este aici confundată cu Raţiunea (*Logos*). Este considerată mama Sirenelor, fie mama regelui trac Rhesos sau mama poetului Linos.

195 Cf. Lucretius V, 100. A.A. Long, *Thinking and sense-perception in Empedocles' Mysticism or Materialism*, „Classical Quarterly", XVI, Oxford, 1966, p. 256—276 pune în discuţie *Fragmentele* empedocleiene referitoare la raportul dintre percepţia senzorială şi credinţa în divinitate. După Long, *Purificările* reprezintă un fel de exerciţiu al imaginaţiei religioase a poetului asupra celeilalte opere, *Despre natură*. Conform acestei interpretări, percepţia prin simţuri şi credinţa în divinitate sînt produse ale observaţiei intense făcută de Empedocles prin mijloace empirice, asupra lumii materiale. Este posibil ca Empedocles să le fi considerat ca pasibile de unire şi separare prin *Philia* şi *Neikos*.

196 În text *kladoi*, „ramuri".

197 Dar acest spirit va fi fost socotit de Empedocles, ca mai tîrziu de filosofii stoici şi epicureici, de natură corporală.

198 Se subînţelege lăcomia de a se înfrupta din carnea animalelor.

199 Vezi Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 129.

200 G. Zuntz, *Empedocles fr.* 137, „Wiener Studien", p. 38—44 propune următoarea emendaţie: οἰκτρὰ τορεῦντα . . . θύοντος (în loc de οἱ δ' ἀπορεῦνται = ei stau la îndoială): „în vreme ce jertfeşte victime jalnice, cu glas sfîşietor".

201 În sensul că, eventual, atunci cînd jertfesc animale, ucid poate pe cei apropiaţi lor. Vezi B 23, 2 şi 128, 10.

202 Cf. Theocrit, *Idila* XI, 54.

203 Amphiaraos, profet din Argos, din vremuri legendare. Deşi ştia că va fi ucis, datorită darului ce-l avea, a însoţit pe Adrastos în expediţia împotriva Thebei. Pe malul rîului Ismenos, în momentul cînd era

să fie ucis, a fost înghiţit de pămînt cu car cu tot. Pe acel loc s-a instituit un oracol.

[204] În gr. ἔχεσθαι, „a se abţine" (de la ceva). Acelaşi sens al verbului în *Odiseea* XXII, 361.

[205] În *Theogonia* hesiodică, Hekate, din generaţia Titanilor, era concepută ca divinitate protectoare, acordînd oamenilor prosperitate şi izbîndă. Ulterior, Hekate primeşte epitetul de „înfricoşătoare", fiind concepută ca o divinitate cu trei capete, care asista incantaţiile şi vrăjile. Vocea care se aude, se bănuieşte că este a ei. Aceste versuri sînt corupte, restabilirea lor este nesigură.

[206] Interpretarea acestui vers la Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 405.

[207] De subînţeles: fărădelegea de a consuma carne.

[208] Cf. Homer, *Odiseea* XVII, 384 şi Pindar, fr. 130 B.

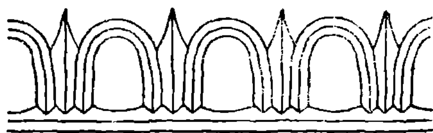
[209] Participarea la o masă comună relevă caracterul de confrerie al unei asociaţii san al unei secte, ca cea a pythagoreilor, de pildă. Cf. Xenofan, fr. B 1.

[210] Epitetul este curent în poezia lirică a epocii. Cf., de pildă, Bacchylides X, 108, 98.

[211] Pausanias, prietenul lui Empedocles.

SECȚIUNEA A VIII-A

ÎNȚELEPCIUNEA MATERIEI



CUPRINS

ANAXAGORAS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Puţinătatea fragmentelor păstrate din opera lui Anaxagoras este compensată prin numărul destul de extins al informaţiilor ce se referă la viaţa şi ideile sale. Platon, Aristotel, Simplicius, Diogenes Laërtios, Aëtios şi nu puţini alţii i-au acordat atenţia rezervată de obicei marilor întemeietori de sisteme.

S-a născut în epoca olimpiadei a LXX-a (deci 500—496 î.e.n.) şi a murit în primul an al celei de-a LXXXVIII-a (deci 428—427 î.e.n.).

Originar din Klazomenai (Asia Mică), deci din aria de înrîurire nemijlocită a ionienilor, a fost primul filosof ionian instalat în Atena. Aici ca preceptor şi prieten al lui Pericle, a exercitat, neîndoielnic, asupra marelui om politic o notabilă influenţă filosofico-ideologică. Procesul de impietate ce i s-a intentat a făcut parte din seria de acţiuni similare care, lovind în prietenii lui Pericle, vizau în fond persoana acestuia din urmă. Ceea ce nu înseamnă că tradiţionaliştii bigoţi nu aveau puternice motive să fie ostili acestui spirit independent şi laic. Fie că a fost acuzat de impietate în genere, cum susţine Satyros, sau, mai concret — conform relatării lui Sotion — pentru că prezenta soarele drept o masă de foc, e sigur că obiectul acţiunii a fost atitudinea de nonconformism faţă de pantheonul Cetăţii, atitudine pe drept cuvînt imputabilă atît magistrului din Klazomene, cît şi discipolului său, Alkmaion. A fost condamnat poate chiar la moarte, dar, pe cît se pare, făcut scăpat de însuşi Pericle. Şi-a continuat activitatea în exil, în oraşul Lampsakos, unde a şi murit. În memoria sa, oraşul i-a dedicat un monument consacrat Spiritului şi Adevărului.

A lăsat o singură lucrare, cu titlul convențional, *Despre natură*. Fragmentele rămase par să fi aparținut primei cărți a tratatului, unde autorul se ocupa de principii generale.

Cu toate că, în virtutea orientării sale generale, predominante, situăm pe Anaxagoras în cadrul etapei preclasice a filosofiei grecești, unele din ideile acestui contemporan al lui Socrate marchează trecerea spre ceea ce numim cugetare clasică.

A) VIAȚA ȘI OPERA

Viața

1. DIOG. LAËRT. II, 6—15. (6) Anaxagoras, fiul lui Hegesibulos sau al lui Eubulos, era din Klazomene. El a audiat pe Anaximenes și a presupus cel dintîi că *Nous* este deasupra materiei[1], începîndu-și astfel scrierea sa, care e alcătuită în mod plăcut și generos: „toate lucrurile erau deopotrivă"; după aceea, intervenind *Nous*, le-a pus în ordine [fr. 17 Schaubach; cf. B 1]. Din această pricină el a fost supranumit *Nous*, iar Timon[2], spune astfel despre dînsul în *Silloi* (Parodii), fr. 24 D:

Despre Anaxagoras se zice că fost-a un vajnic erou,
Nous, se chema deoarece în el însuși Nous stăpînea
Care, adunînd dintr-o dată toate [lucrurile] cîte există
Mai înainte împrăștiate, le-a concentrat deopotrivă.

El se distingea prin originea sa nobilă și prin avere, dar și prin generozitate, deoarece a împărțit bunurile părintești la cei ai casei. (7) Fiind învinuit că nu se îngrijește de ale sale, a spus: „pentru ce nu le îngrijiți voi?"; iar în cele din urmă s-a retras și s-a dedicat observației naturii, fără a se mai preocupa de treburile politice. Unuia, care îl întreba: „Patria, deloc nu te preocupă?", i-a răspuns astfel: — „Ia seama la ce vorbești; eu mă îngrijesc foarte mult de patrie" și a arătat spre cer.

Se spune că atunci cînd Xerxes trecea [Bosforul], el avea 20 de ani și că a trăit 72 de ani. Apollodoros[3] afirmă în *Chronika* [FGrHist. 244, F, 31, II, 1028], că s-a născut în olimpiada a 70-a [500—497] și că a murit în primul an al celei de-a 88-a [428]. A început să se ocupe de filosofie la Atena, sub arhontatul lui Kallias [456; sau al lui Kalliades, 480], avînd 20 de ani, cum spune Demetrios din Phaleron[4] în *Însemnări despre arhonți* [FGrHist. 288, F, 2, II, 960]; acolo se spune că el ar fi petrecut 30 de ani.

(8) El a spus că soarele este o massă incandescentă [fr. 24 Schaubach], că e mai mare ca Peloponesul (alții afirmă că Tantalos ar fi spus aceasta [cf. A 20 a]) și că luna are locuințe, dar și coline și povîrnișuri [cf. B 4]. Elementele inițiale sînt homoiomeriile[5]. Precum aurul este alcătuit din așa-numitele pepite, tot astfel Universul este compus din corpusculi mici *homoiomerii*, iar *Nous* este începutul mișcării. Dintre corpuri, cele grele sînt așezate în regiunea inferioară ⟨precum pămîntul⟩, cele ușoare, în cea superioară, precum focul; apa și aerul sînt la mijloc. Astfel, marea are ca temelie pămîntul, care e plat, lichidele evaporîndu-se din pricina soarelui. (9) Stelele erau purtate la început pe o traiectorie boltită, astfel că polul permanent vizibil era în creștetul pămîntului; abia după aceea, a căpătat o direcție înclinată. Calea Lactee este o reflectare *(anaklasis)* a strălucirii stelelor care nu sînt luminate ⟨de⟩soare. Iar cometele se formează din întîlnirea corpurilor cerești rătăcitoare (planete), care lansează flăcări; acestea, fiind proiectate ca niște scîntei*, se repercutează în aer. Vînturile iau naștere prin rarefierea aerului din pricina soarelui, trăsnetele prin ciocnirea norilor, cutremurele prin pătrunderea aerului sub pămînt. Animalele se nasc din umiditate, căldură și din pămînt[6], iar ulterior, din ⟨acțiunea lor⟩ reciprocă. Bărbatul provine din părțile drepte, femeia din cele stîngi.

(10) Se afirmă că el a prezis căderea unei pietre, care s-a petrecut lîngă Aigospotamos; despre ea a spus că va cădea din soare. De aceea și Euripide, care a fost elevul lui, afir-

* stele căzătoare.

mă în drama *Phaethon* [FTG fr. 783: cf. A 20 a], că soarele este un bulgăr de aur. Tot el, ducîndu-se la jocurile din Olympia, cînd s-a așezat jos s-a înfăşurat într-o manta de ploaie, confecţionată din piele, ca şi cum urma să plouă, ceea ce s-a şi întîmplat. Unuia, care îl întreba dacă munţii din Lampsakos vor deveni vreodată mare, se zice că i-a răspuns: „dacă va fi destul timp". Întrebat altădată, pentru ce s-a născut, el a spus: „Pentru observarea soarelui, a lunii şi a cerului". Cuiva, care îi spunea: „simţi lipsa atenienilor?", i-a răspuns: „nu eu pe a lor, ci ei pe a mea". (Văzînd mormîntul lui Mausolos, a zis: „Un mormînt costisitor este imaginea unei averi împietrite")[7]. (11) Unuia, amărît că îşi va sfîrşi zilele în străinătate, i-a spus: „pretutindeni coborîrea în Hades e la fel" [cf. A 34 a]. Se pare că a fost cel dintîi, după cum spune Favorinus în *Povestiri felurite* [fr. 26 FHG III, 581], care a dezvăluit că poezia lui Homer pune în discuţie chestiuni de virtute şi justiţie; la interpretarea aceasta, a adăugat încă mai multe Metrodoros din Lampsakos [vezi p. 625], prieten al lui Anaxagoras şi exeget al lui Homer, care s-a preocupat întîia oară de realităţile naturale din opera poetului. Anaxagoras a fost totodată primul autor care a publicat o scriere în proză* [?]. Silenos menţionează în prima carte a *Istoriilor* [FGrHist. 27, 2, I, 212, 7], că, arhonte fiind Demylos, a căzut o piatră din cer; (12) şi că Anaxagoras a spus că întreg cerul e alcătuit din pietre; numai prin rotaţia sa năprasnică îşi menţine închegarea şi, dacă aceasta ar înceta, ele s-ar prăbuşi. Despre procesul său se spun diferite lucruri. Sotion afirmă, pe de o parte, în *Succesiunea filosofilor*[8], că a fost învinuit de impietate de către Cleon, pentru că a spus că soarele este o massă incandescentă[9]. Fiind apărat de către Pericle, elevul său, a fost amendat cu cinci talanţi şi condamnat la surghiun. Satyros[10], pe de altă parte, spune însă în *Biografii* [fr. 14, FHG III, 163], că Tucidide, adversarul politic al lui Pericle, l-a dat în judecată nu numai pentru impietate, dar şi pentru persanofilie; a fost condamnat în lipsă la moarte. (13)

* συγγραφή: Cuvîntul are şi înţelesul de „scriere istorică".

Cînd i s-au adus deodată amîndouă veștile, aceea a condamnării și aceea a sfîrșitului copiilor lui, ar fi spus despre condamnare: „și pe ei [pe judecătorii mei], și pe mine, de multă vreme natura ne-a condamnat", iar despre copii: „știam că i-am născut muritori"; (unii atribuie acea vorbă lui Solon, alții lui Xenofon). Demetrios din Phaleron spune în *Despre bătrînețe* că i-a îngropat cu propriile mîini, iar Hermippos[11] [fr. 31 FHG III, 43], că a fost încarcerat în închisoare pentru a fi executat. Pericle venind în Adunarea Poporului a întrebat dacă judecătorii au să-i impute lui însuși ceva în privința vieții ce ducea[12]. Ei, nerăspunzîndu-i nimic, a zis: „și eu sînt elevul acestuia. Nu ucideți dar omul, bizuindu-vă pe calomnii, ci ascultați-mă și eliberați-l". Și a fost eliberat. El însă, neputînd îndura insulta, s-a sinucis. (14) Hieronymos[13] însă consemnează în cartea a doua a *Comentariilor sporadice* [fr. 9 Hill.], că Pericle l-a însoțit pe Anaxagoras la tribunal; acesta era istovit și ros de boală, astfel că a fost eliberat mai mult de milă, decît în urma judecății. Acestea cu privire la proces. Se pare că întrucîtva a fost în vrăjmășie cu Democrit, refuzînd să ajungă la orice înțelegere cu acesta. În cele din urmă s-a retras la Lampsakos, unde s-a și sfîrșit. Iar cînd arhonții orașului l-au întrebat, plini de solicitudine, asupra celor ce-și dorește, el a răspuns că în fiecare an, în luna în care va fi murit, copiii să se adune și să se joace. Obiceiul se păstrează și acum. (15) După ce s-a sfîrșit, cei din Lampsakos l-au înmormîntat cu cinste și i-au scris pe mormînt: „Aici odihnește Anaxagoras, care, pentru a cunoaște adevărul desăvîrșit, a străbătut ordinea cerească pînă la limita sa". Iar noi am scris în amintirea sa: „Anaxagoras a afirmat că soarele este o massă de foc incandescentă; și de aceea urma să moară. Dar prietenul său Pericle l-a salvat; el însă, slăbit ca intelect, și-a pus capăt zilelor".

Au fost încă alți trei Anaxagoras, despre care nu se găsesc nicăieri știri complete; se știe doar că unul a fost retor și elev al lui Isocrate, altul este sculptorul de care amintește Antigonos [p. 10 Wilamowitz], iar altul gramatic, elev al lui Zenodot.

2. HARPOCR. Anaxagoras, sofistul, fiul lui Hegesibulos din Klazomene, elev al lui Anaximandros din Milet. A fost supranumit *Nous*, deoarece a luat în considerare materia şi pe *Nous*, păzitorul tuturor. El a spus că soarele este o massă incandescentă.

3. LEX. SUDA. Anaxagoras... incandescent [din nr. 2], adică „o piatră de foc". A plecat în exil de la Atena, în urma intervenţiei lui Pericle. Venind la Lampsakos, şi-a sfîrşit acolo viaţa, ajuns la istovire fizică. Şi-a pus singur capăt vieţii la 70 de ani, pentru că a fost aruncat de către atenieni in închisoare, ca unul care răspîndise o nouă părere despre zei. Din Hesychios.

4. CYRILL., *c. Jul.* I, p. 12 B [din *Cronica* lui Eusebios = Hieron, *ab Abrahamo* 1520 = olimpiada 79, 1 = 500]. Se spune că Democrit şi Anaxagoras s-au născut în olimpiada a 70-a, amîndoi filosofi ai naturii (φυσικοί) ca şi Heraclit, cel poreclit Obscurul. Eusebios (Hieron.), *ab Abrahamo* 1557 [olimpiada 80, 1 = 460] Anaxagoras moare. Cf. A 18.

4 a. MARM. PAR. ep. 60 [FGrHist. 239, A, 60, II, 1000, 22]. De cînd Euripide, fiind în vîrstă de 44 ani (?), a luat premiul întîi la un concurs de tragedii în anul 177, arhonte fiind la Atena Diphilos [442/1]; pe vremea lui Euripide trăiau Socrate şi Anaxagoras.

5. DIOG. LAËRT. IX, 41. [Democrit] era pe acea vreme, cum singur afirmă în *Mikros Diakosmos*, tînăr, pe cînd Anaxagoras era în vîrstă, [Democrit fiind] mai tînăr cu 40 de ani. El spune că a întocmit *Mikros Diakosmos* după 730 de ani de la căderea Troiei. IX, 34. Favorinus susţine însă în *Povestiri felurite* [fr. 33, FHG III, 582], că Democrit vorbind despre Anaxagoras, ar fi afirmat că părerile acestuia despre soare şi lună nu i-ar aparţine, ci că erau străvechi; el numai şi le-a însuşit. 35 L-a combătut în chip necruţător pentru concepţiile sale despre ordinea lumii şi despre *Nous*, deoarece nu l-a acceptat ca elev. Dar cum ar fi putut să-l audieze [pe Anaxagoras], după cum susţin unii?

6. PHILOSTR., *Viața lui Apollonios* II, 5, p. 46, 22 Kayser. Auzind, o, Apollonios, că Anaxagoras din Klazomene a cercetat cele cerești de pe stîncile ioniene ale promontoriului Mimas, iar Thales, milesianul, din vecina Mycale etc. *Ibidem* I, 2, p. 3, 6 Kayser. Cine nu știe că Anaxagoras, aflîndu-se odată la Olympia, unde plouă foarte puțin și ducîndu-se la stadion cu o mantie de piele în spate, a prevăzut că va fi o aversă de ploaie (cf. A, 1, § 10) și că din pricina ei se va prăbuși construcția; prezicînd aceasta, nu s-a înșelat, căci a căzut. A mai prevăzut dinainte că din zi va fi noapte (cf. A 18) și că din cer se vor prăvăli pietre asupra localității Aigospotamos, ceea ce s-a adeverit[14]; cf. A 11.

7. STRABON, XIV, p. 645. Era odată un bărbat strălucit, Anaxagoras din Klazomene, filosof al naturii (φυσικός) și discipol al lui Anaximenes milesianul; pe el l-au audiat Archelaos, filosof al naturii, și Euripide, poetul. EUSEB., P.E. X, 14, 13. Archelaos și-a însușit la Lampsakos învățătura lui Anaxagoras. CLEM., *Stromat.* I, 63 [II, 40, 2 St.] după el [Anaximenes] a urmat Anaxagoras, fiul lui Hegesibulos din Klazomene. Acesta și-a strămutat ocupațiile din Ionia la Atena; lui i-a urmat Archelaos, cel pe care l-a audiat Socrate. GAL., *Hist. phil.* 3 (D. 599) Pe Anaximenes... l-a pregătit [Anaximandros] să devină dascălul lui Anaxagoras; acesta, părăsind Miletul, a venit la Atena și l-a îndemnat, cel dintîi, pe Archelaos[15] spre filosofie.

8. SIMPLICIUS, *Phys.* 25, 19 [EMPED. A, 7, p. 432]. Empedocles din Agrigent, născut nu mult timp după Anaxagoras, cf. EMPED. A, 1, p. 423.

ARISTOTEL, *Metaph.* I, 3 [vezi EMPED., A 6, p. 432].

9. PROCL., *ad Eucl.* p. 65, 21 [vezi mai sus Oinopides]. După acesta [Pythagoras], Anaxagoras din Klazomene s-a ocupat mult cu probleme de geometrie, ca și Oinopides din Chios[16], cu puțin mai tînăr decît Anaxagoras.

10. CEDREN. I, 165, 18 Becker. Iar după cum relatează grecii și Pherekydes din Syros și Pythagoras din Samos și Anaxagoras din Klazomene și Platon atenianul au călătorit la aceștia [la egipteni], nădăjduind să învețe mai amănunțit teologia și știința naturii de la ei. AMM. MARCELL. XXII, 16, 22. De aici (*scil.* după scrierile secrete ale egiptenilor), Anaxagoras prezisese că vor cădea pietre din cer și că prin contractarea noroiului din puțuri, vor fi cutremure de pămînt. Cf. XXII, 8, 5.

11. MARM. PAR. ep. 57 [FGrHist. 239, A, 57, II, 1000]. După spusele lui a căzut o piatră în Aigospotamos, iar Simonides, poetul, și-a sfîrșit viața la 90 de ani, în anul 204 (?) sub arhontatul lui Teagenides la Atena [467/476]. PLIN., *N.H.* II, 149 urm. Grecii îl slăvesc pe Anaxagoras din Klazomene, care, în anul al doilea al olimpiadei a 78-a [467/466] a prezis prin cunoașterea semnelor cerești în care zile va cădea o piatră din soare, și aceasta s-a petrecut între timp într-o regiune a Traciei, la Aigospotamos. Piatra este arătată și acum, fiind de mărimea unei cărute și de o culoare arsă, deoarece a căzut în acea noapte ca o cometă strălucitoare. Dacă cineva crede în prezicere, trebuie să mărturisească de îndată că Anaxagoras a fost o divinitate cu totul miraculoasă, dar că și înțelegerea lucrurilor din natură s-ar irosi și totul s-ar confunda, dacă s-ar admite că soarele însuși este o piatră sau că a fost vreodată în el o piatră. Că au căzut deseori [pietre] nu va fi îndoială. (150) În gimnaziul din Abydos este venerată și astăzi încă [o piatră], deși are volum mai redus. Se mai povestește că Anaxagoras prezisese de asemenea că va cădea pe cîmp liber. [După Plinius, IOANNES LYDUS, *De ost.* 7, p. 14, 15 W.]. EUS., *Chron.* [Hieronymos] s-a prăvălit o piatră din cer în Aigospotamos, *ab Abrahamo* 1551 [01., 78, 3 = 466]. Cf. A, 1, § 11, p. 555.

12. PLUTARH., *Lysim.* 12. Unii afirmă însă că acea cădere a pietrei a fost un semn al calamității; căci s-a prăvălit din cer, după credința celor mulți, o piatră enormă la Aigospotamos, care e arătată și acum de locuitorii Chersonesului [tracic], care o venerează. Se zice că Anaxa-

goras a prevestit că, dacă s-ar întîmpla vreo deplasare a corpurilor fixate pe cer, se va dezlănțui fie un cutremur, fie o cădere prin desprindere a unuia din ele. Nici fiecare stea nu rămîne la locul unde s-a ivit, căci stelele fiind de natura pietrei și grele, ele strălucesc datorită percuției și refracției aerului (αἰθήρ), sînt antrenate violent și strînse de vîrtejul și tensiunea rotației lor, în așa fel că de la bun început sînt împiedicate să cadă, chiar dacă părțile reci și grele se desprind din întreg. Daimachos ia drept martor pe Anaxagoras, relatînd în *Despre pietate* [fr. 5, FHG II, 441], că înainte de a cădea, piatra s-a văzut pe cer neîntrerupt timp de 75 de zile ca un corp arzînd, foarte mare, ca un nor în flăcări etc.

13. PLUT., *Pericl.* 16 [din Ion?]. Sclavul Evangelos avea permanent grijă de toate ale lui [ale lui Anaxagoras], așa cum nimeni altul nu era mai capabil ori mai bine pregătit pe vremea lui Pericle în ce privește gospodăria. Asemenea preocupări erau însă contrarii doctrinei lui Anaxagoras, astfel încît filosoful și-a părăsit casa, abandonîndu-și țarina pe care a lăsat-o nelucrată și pășunile de vite, din entuziasm și generozitate excesivă. PLATON, *Hippias Minor* I, 283 A. Rămînîndu-i ca moștenire lui [Anaxagoras] avere multă, el s-a dezinteresat și a pierdut totul. Așa înțelegea el să se comporte ca filosof față de cele ce nu țin de rațiune.

15. PLATON, *Phaedr.* 269 E. Fără îndoială, prea bunule, Pericle a ajuns pe drept [a fi socotit] în retorică cel mai desăvîrșit din toți. *Phaedr.*: — Cum oare? *Socrate*: — Toate artele de interes major au nevoie de subtilitate ingenioasă și de cercetarea despre natură. Căci de aici se pare că pornește acea elevație spirituală și acea desăvîrșire în toate; și tocmai aceasta a dobîndit Pericle pentru a se dezvolta armonios. Întîlnind dar, pe cît cred eu, o ființă ca Anaxagoras, preocupat la maximum de subtilitățile retoricii și ajungînd să înțeleagă natura inteligenței *(Nous)* și a lipsei de inteligență (ἄνοια), subiect asupra căruia Anaxagoras a meditat mult, el a extras ce era util pentru meșteșugul retoric. ISOCRATE XV, 235. Pericle a fost elevul a doi

oameni, al lui Anaxagoras din Klazomene şi al lui Damon, care în vremea aceea era socotit cel mai chibzuit dintre cetăţeni[17]. PLUTARH, *Pericle* 4. Cel care a venit cel mai des în contact cu Pericle, cel care i-a insuflat deosebită demnitate şi un mod de a gîndi mult mai serios decît mentalitatea demagogică, ridicîndu-i valoarea caracterului, a fost Anaxagoras din Klazomene, pe care oamenii de atunci l-au supranumit *Nous*, fie că admirau marea lui pricepere în ştiinţa naturii, pe care o întrevedeau remarcabilă, fie pentru că el cel dintîi a statornicit pentru toate, ca principiu al orînduirii lumii, în loc de destin sau necesitate, pe *Nous*, pur şi neamestecat, care separă şi ordonează homoiomeriile în toate cîte au fost amestecate. Cf. **37**, A, **3** şi urm. CICERO, *De orat.* III, 138. Pericle nu fusese învăţat de un oarecare gură-spartă să latre la clepsidră, ci, după cum aflăm, acel [vestit] Anaxagoras din Klazomene [i-a fost profesor].

16. PLUTARH, *Pericle* 6. Se spune că odată i s-a adus de la ţară lui Pericle un berbec, care avea un singur corn în frunte. Prezicătorul Lampon, văzînd cornul tare şi bine înfipt în osul frunţii berbecului, a spus că cele două forţe ⟨politice⟩ care erau atunci în cetate, una a lui Pericle şi alta a lui Tucidide[18], vor trece în mîna unuia singur şi anume în mîna aceluia pentru care a fost sortit semnul. Anaxagoras a dispus să se taie în două capul berbecului şi le-a arătat cum creierul nu umplea tot spaţiul cranian, ci ascuţindu-se la fel ca un ou, se strînsese şi se închircise din tot spaţiul în locul acela unde începea rădăcina cornului. Atunci, cei de faţă s-au minunat mult de înţelepciunea lui Anaxagoras, dar nu după mult timp s-au minunat şi de [prezicerea lui] Lampon, atunci cînd Tucidide a fost doborît[19] şi cînd cîrmuirea tuturor treburilor poporului a trecut în mîna lui Pericle.

17. PLUTARH, *Pericle* 32. În aceeaşi vreme [la începutul războiului peloponesiac]... a fost publicat un decret de către Diopeithes, ca să fie denunţaţi cei care nu respectă cele sacre sau care răspîndesc teorii despre corpurile şi fenomenele cereşti, formulă îndreptată contra lui Pericle,

din pricina lui Anaxagoras. Dar, temîndu-se de Anaxagoras, acesta a fost exilat din oraș. DIODOR XII, 39 [Arhonte: *Euthydemos* 431; după procesul lui Fidias, pe care el îl relatează după Ephoros XII, 41, 1]. Față de aceștia l-au acuzat pe sofistul Anaxagoras, care era dascălul lui Pericle, de impietate față de zei.

18. PLUTARH, *Nic.* 23. Cel dintîi, cel mai explicit și cel mai curajos dintre toți cei care au așternut pe hîrtie [păreri] despre fazele luminoase și cele întunecate ale lunii a fost Anaxagoras, care nu făcea parte din pleiada vechilor filosofi și a cărui teorie nici ea nu era cunoscută, ci încă tainică și răspîndită printre puțini, mai degrabă cu timiditate, decît cu încredere. Căci [atenienii] nu-i sufereau pe filosofii naturii și pe așa-numiții „vorbitori în nori"[20], deoarece micșorau prestigiul divinității, vorbind de cauze iraționale, neprevăzute și de suferințe impuse. Din pricina aceasta a fost exilat și Protagoras, iar Anaxagoras a scăpat cu greutate, ajutat de Pericle. EUSEB., *Chron. arm. ab Abrahamo* 1554 [01. 79, 3 = 462/461]: Soarele în eclipsă. Anaxagoras moare [la Hieronymos, *ab Abrahamo* 1557 = 01., 80, 1 = 460/459][21].

19. IOSEPH., *c. Ap.* II, 265. Anaxagoras era din Klazomene, iar atenienilor, care socoteau că soarele este un zeu, le-a spus că e o piatră de moară înroșită în foc; de aceea ei l-au condamnat la moarte cu o majoritate de puține voturi. OLYMPIOD., *in Meteor.* p. 17, 19 Stüve. Numai stelele sînt arzătoare, așa cum și Anaxagoras a numit soarele o massă incandescentă, din pricina arderii nemăsurate; căci massa incandescentă este fier înroșit în foc. Pentru aceasta Anaxagoras a fost ostracizat din Atena, ca unul care a îndrăznit să afirme așa ceva. Mai tîrziu a fost rechemat datorită pledoariei lui Pericle, căci Pericle s-a întîmplat să fi fost elevul lui Anaxagoras.

20. PHILODEM., *Rhet.* II, 180 Sudh., fr. 7. Un oarecare sclav biciuit al lui Cleon (?) l-a denunțat pe Anaxagoras judecătorilor, iar Kylon din Crotona, aducîndu-i acuzații

lui Pythagoras l-a izgonit din cetate[22] şi a dat foc la numeroşi discipoli de ai săi. Cf. II, 6, 28.

20 a. *Scholiile la* PINDAR. *Olimpica* I, 91, p. 38, 6 Dr. Tantalos[23], care era filosof al naturii (φυσιολόγος) şi predica că soarele e o massă incandescentă, a fost tras la răspundere şi pedepsit, aşa încît soarele, de care se temea şi avea groază, să-i stea ameninţător deasupra capului. În privinţa soarelui, filosofii naturii susţin că o anumită piatră a căpătat denumirea de soare, iar Euripide, care a fost elevul lui Anaxagoras, a spus că soarele este o stîncă, din motivele arătate mai sus. „Preafericitul ... Tantalos, îngrozit de stînca ce se afla suspendată în înaltul cerului deasupra creştetului său, strigă din răsputeri şi îşi ispăşeşte această vină" [EURIPIDE, *Oreste* 4—7]. Şi iarăşi, printre altele, numind soarele o massă incandescentă în felul următor: „aş pleca cu maşini zburătoare spre acea stîncă aşezată cam spre mijlocul distanţei dintre cer şi pămînt, massă tîrîtă din Olymp, în vîrtejuri de vînt, de odgoane aurite, aş pleca să-mi strig durerea în cîntări de jale către bătrînul tată Tantalos" [*Oreste* 982 şi urm. Cf. scholiile: Euripide, devenit elev al lui Anaxagoras, spune că soarele e o massă (de fier) incandescentă].

20 b. *Theol. Arithm.* p. 6, 18, de Falco. Iar Euripide, ca fost elev al lui Anaxagoras, menţionează astfel pămîntul: „cei înţelepţi te socotesc o vatră a muritorilor"(!). Cf. EURIPIDE, fr. 944: „şi mama Gaia; cei înţelepţi te numesc vatra muritorilor, aşezată în văzduh".

21. AULUS GELLIUS, *Nopţile attice* XV, 20. Iar Alexandros din Etolia a compus aceste versuri despre Euripide:
„Discipol al vechiului Anaxagoras...
Era, după părerea mea, un duşman al rîsului şi nici vinul nu-l învăţa să zîmbească;
Dar ceea ce a scris el e ca mierea şi ca vocea sirenelor"*.
AEL., *V.H.* VIII, 19. Se afirmă că Anaxagoras din Klazo-

* Traducere de David Popescu, Editura Academiei R.S. România, 1965, p. 382.

mene nu a fost văzut niciodată nici rîzînd, nici surîzînd, cînd era vorba despre principiul primordial.

22. ATHENAIOS, *Ospățul sofiștilor* V, 220 B. Scrierea acestuia *Kallias*[24] se ocupă [AESCH. Socr. fr. 16 Krauss] de diferendul avut de Kallias cu tatăl său[25] şi conţine o atitudine ironică faţă de sofiştii Prodicos şi Anaxagoras(?). El spune că Prodicos l-a format la şcoala sa pe elevul Theramenes, iar celălalt [*scilicet*: Anaxagoras] pe Philoxenos, fiul lui Eryxides şi pe Ariphrades, fratele lui Arignotos, citharistul[26], dornic să denunţe învăţătura celor ce predau (= a sofiştilor), plecînd de la proasta calitate a celor explicate şi de la subtilitatea exagerată a discuţiilor purtate asupra unor banalităţi.

23. ALCIDAMAS, *Retorica* lui ARISTOTEL II, 23, 1398 b 15. Şi cei din Lampsakos l-au înmormîntat pe Anaxagoras, deşi era oaspete străin, şi îl cinstesc pînă şi astăzi.

24. AEL., *V.H.* VIII, 19 [după epigrama citată în II, 7, 24]. I-au ridicat şi un monument şi au gravat pe el, unii că „aparţine lui *Nous*", alţii „Adevărului".

26. DIOG. LAËRT. X, 12. Dintre cei vechi, cel mai mult l-a acceptat [Epicur. *Epicurea* USENER p. 365, 16. Vezi indicele culegerii, p. 400] pe Anaxagoras, spune Diokles, deşi în unele păreri era în contrazicere cu el şi pe Archelaos, dascălul lui Socrate.

27. Monede din Klazomene (transcriere: ΚΛΑΖΟΜΕΝΙΩΝ) prezintă probabil reproduceri după statuile ridicate acolo. Primul tip (aproximativ anul 100 î.e.n.) îl arată pe Anaxagoras stînd întors spre stînga, aşezat pe un trunchi de coloană, cu mîna dreaptă ridicată spre a-şi expune învăţătura, iar cea stîngă, pe genunchi. Al doilea tip (epoca imperială) îl prezintă stînd întors spre dreapta, cu partea de sus a corpului descoperită, cu piciorul stîng aşezat pe o coloană (*cippus*); în mîna dreaptă desfăcută ţine un glob, cea stîngă se sprijină lateral. Vezi POOLE, *Catalogue of greek coins of Ionia*, nr. 101, 125, t. VII, 4, 9.

Maxime. Vezi A, 1, §§ 10—13.

28. ARISTOTEL,[a] *Metaph.* III, 5, 1009 b 25 [după PARM. B 16]. Cîțiva dintre discipoli amintesc maxima lui Anaxagoras, că lucrurile care există vor fi pentru ei așa cum le vor percepe.

29. CLEM., *Stromat.* II, 130 [II, 184, 6 St.]. Se spune că Anaxagoras din Klazomene afirmă că contemplarea este scopul vieții, ca și libertatea ce decurge din ea.

30. ARISTOTEL, *Etica Nicomahică* VI, 7, 1141 b 3. De aceea, despre Anaxagoras și Thales și despre asemenea filosofi nu se afirmă că sînt înțelepți, cînd vădit e că ei ignoră propriile lor interese; se mai pretinde că ei cunosc cele extraordinare, minunate, dificile și de natură demonică pentru că cercetează cele fără de folos, iar nu bunurile omenești. X, 9, 1179 a 13 Se pare că Anaxagoras nu-l consideră fericit nici pe cel bogat, nici pe cel puternic, afirmînd că nu s-ar mira dacă vreunul [din aceștia] ar apărea deplasat în ochii mulțimii. Cf. EUDEM., *Etica* I, 4, 1215 b 6. *Ibidem* I, 5, 1216 a 11. Se spune că Anaxagoras a răspuns cuiva, care era nedumerit asupra tuturor acestor lucruri și îl tot întreba ce ar alege el mai degrabă, să se fi născut sau să nu se fi născut: „să contemplu — a spus el — cerul și rînduiala întregului Univers". Cf. II, 5, 15 urm. De aici EURIPIDE, fr. 910: fericit cel ce a căpătat învățătura cercetării și nu e îmboldit nici să-și vateme concetățenii, nici să săvîrșească fapte nedrepte, ci, mereu tînăr, contemplă ordinea naturii celei fără de moarte, din ce e alcătuită, în ce fel și în ce măsură. Lîngă aceștia nu-și găsește loc niciodată preocuparea cu fapte urîte.

31. VALERIUS MAXIMUS VIII, 7 ext. 6. De ce fel de zel, credem noi, că mai era însuflețit Anaxagoras? Cînd s-a întors după o lungă pribegie în patrie, văzîndu-și averea pustiită, a spus: „nu aș fi scăpat cu viață fără prețul pieirii acestora". Ce exprimare bogată în înțelepciunea mult rîvnită! Căci dacă el și-ar fi consacrat mai mult timp proprietăților sale materiale, ar fi rămas poate lîngă penații

săi, ca stăpîn al bunurilor casei, dar nu s-ar fi întors la ei [la penați] atît de cîștigat.

32. PLUTARH, *Pericle* 16. Într-adevăr, se spune că Anaxagoras, în vreme ce Pericle era prins de treburi, zăcea uitat de lume, acoperit cu pături și îndurînd cu tărie [răul] deși era în vîrstă. De cum a fost înștiințat, Pericle, emoționat, a dat fuga la Anaxagoras și l-a înduplecat prin tot felul de rugăminți, [să se îngrijească], plîngîndu-l nu pe el, ci pe sine, dacă va pierde un asemenea sfetnic al cetății. Dezvelindu-se, Anaxagoras a spus lui Pericle: „cei care au nevoie de lumina lămpii mai toarnă ulei".

33. GALEN., *De plac. Hipp. et Plat.* IV, 7, p. 392 urm. Müller [din Poseidonios; cf. 21, A, 1 (I, 114, 10)]. De aceea el spune „a te familiariza" cu lucrurile, și nu mai puțin cu cele ce nu sînt prezente, ca și cum ar fi prezente. Pentru Poseidonios însă verbul „a te familiariza" vrea să însemne ca și cum ai născoci și plăsmui pentru tine lucrul ce urmează să fie produs și ca și cum ai realiza în scurt timp un anume lucru obișnuit, pe care l-ai mai făcut. De aceea și lui Anaxagoras i se atribuie un cuvînt [ceva] în acest gen, și anume, cînd cineva l-a anunțat că i-a murit fiul, el a spus cu toată fermitatea: „știam că l-am născut muritor".

34. STOB., *Flor.* IV, 52 B, 39 H. Anaxagoras a spus că sînt două căi pentru a învăța ce este moartea, timpul dinainte de naștere și somnul.

34 a. CICERO, *Tusc.* 43,104. Minunat le-a răspuns Anaxagoras prietenilor, pe cînd zăbovea în Lampsakos, care îl tot întrebau dacă ar vrea să fie transportat [după moartea sa] în patrie, la Klazomene în caz că s-ar întîmpla ceva: „nu este necesar, căci există destul de multe căi de orișiunde spre lumea cealaltă".

Scrierile Cf. A, 1, § 6.

35. PLATON, *Apologia* 26 D: ... Scrierile lui Anaxagoras sînt pline de asemenea învățături [că soarele este o piatră, iar luna, pămînt...][27].

36. CLEMENS, *Stromat.* I, 78 [II, 50, 26 St.]. Desigur, cîndva, mai tîrziu în timp, s-a introdus la greci învățarea literaturii și scrierea. Alkmaion, într-adevăr etc. [ALKMAION, 1]; unii relatează că Anaxagoras din Klazomene, fiul lui Hegesibulos, a publicat cel dintîi o carte scrisă [vezi 1, 11, 2].

37. DIOG. LAËRT. I, 16. Unii, cum ar fi Melissos, Parmenides, Anaxagoras au lăsat o unică scriere.

38. PLUTARH, *De exil.* 17, 607 F. Anaxagoras a desenat în închisoare c v a d r a t u r a c e r c u l u i. Cf. c. 42, 2, 3, I, 395, 25 urm.

39. VITRUVIUS VII, pr. 11. Pentru prima oară la Atena, pe cînd Eschil monta o tragedie, Agatharchos zugrăvi decorul acestei piese și lăsă despre această lucrare o scriere anume. Îndemnați de aceeași idee, Democrit și Anaxagoras au scris și ei asupra aceluiași subiect: cum, fixîndu-se centrul într-un anume loc, liniile trebuie să răspundă după o lege naturală la direcția privirii și la împrăștierea razelor, pentru ca anume imagini determinate ale unui lucru determinat să redea în picturile scenelor înfățișarea exactă a clădirilor și pentru ca elementele acestora, figurate pe fațade drepte și plane, unele să pară că merg către anume puncte de fugă, altele că vin în fața ochilor noștri*.

40. *Codex Monacensis* 490, p. XV și urm. 483, V [Miscellanea, cf. Hardt V, 141]. Despre Anaxagoras. Se spune că Anaxagoras, după ce a scris un tratat *Despre aporii*, oamenii l-au poreclit „Cureaua", pentru că îi „lega" pe cititori prin dificultățile de interpretare. [Pentru titlu vezi HOMER XIV, 214, pentru autor, p. 556 jos].

Doctrina. Cf. A, 1, § 8 urm., nr. 10—12.

TEOFRAST. [Indicele scrierilor la DIOG. LAËRT. V, 42]. Împotriva lui Anaxagoras. 1. Despre doctrina lui Anaxagoras. 1. Cf. mai jos p. 568: *nu există foarte mic* etc.

* Traducere de G. M. C a n t a c u z i n o, T r a i a n C o s t a și G r i g o r e I o n e s c u. Editura Academiei, 1964, p. 305.

41. SIMPLICIUS, *Phys.* 27, 2 [din Teofrast, *Phys. Opin,* fr. 4; p. 478]. Anaxagoras din Klazomene, fiul lui Hegesibulos, însușindu-și filosofia lui Anaximenes[28], a modificat cel dintîi părerile despre principiile [lucrurilor] și a completat cauza care lipsea[29], stabilind că ⟨principiile⟩ corporale sînt infinite, căci toate homoiomeriile, precum apa, focul sau aerul sînt nenăscute și nepieritoare; numai aparent ele se alcătuiesc și pier prin compunere și descompunere[30], din toate existînd în toate și fiecare fiind determinat de ceea ce predomină în el. Aurul ni se înfățișează drept acel [corp] în care se găsește mai mult conținut de aur, deși cuprinde [particule] din toate celelalte elemente. Anaxagoras spune, într-adevăr, că *în orice există o parte din tot* și că *din cele ce există în măsură preponderentă în ceva anumit, acelea sînt și au fost în chipul cel mai manifest fiecare lucru luat aparte.* [B 12]. Același fapt, zice Teofrast că l-a spus Anaxagoras, aproape în același fel ca Anaximandros[31], căci [Anaxagoras] afirmă că prin descompunerea *apeiron*-ului cele înrudite se asociază unele cu altele, [de pildă], din tot ce era aur în unitatea universală se naște aur, din ce era pămînt, pămînt (etc.). La fel și cu fiecare din celelalte, întrucît ele nu se nasc propriu-zis, ci erau mai înainte existente în [ceva]. Iar drept cauză a mișcării și a genezei, Anaxagoras a stabilit *Nous,* prin care cele separate au dat naștere Universului și naturii. ,,Considerînd astfel lucrurile, spune [Teofrast], Anaxagoras ar fi de părere că principiile materiale sînt nesfîrșite *(apeiroi)*, dar că pricina mișcării și a genezei este una singură: *Nous.* Iar dacă cineva ar presupune că amestecul tuturor e de natură unică, nelimitată ca formă și mărime, înseamnă că se referă la două principii: la natura *apeiron*-ului și la *Nous*; la fel se pare că prezintă și Anaxagoras elementele corporale". Cf. 166, 15. S-a spus de către Anaxagoras că *nu există foarte mic față de mic, ci totdeauna mai mic* [B 3] și nici foarte mare (așa cum ne explică textul însuși al lui Anaxagoras și, desigur și Teofrast, care în cartea a doua a lucrării *Despre Anaxagoras* scrie acestea: ,,Prin urmare, de aceea spune că toate sînt în tot, pentru că sînt nesfîrșite ca mări-

me şi micime şi că nu se poate sesiza nici [lucrul] cel mai mic, nici cel mai mare"...)

42. HIPPOL., *Ref.* I, 8, 1 urm. [D. 561, W. 13; din Teofrast, cu excepţia § 13]. (1) După acesta [Anaximenes] s-a născut Anaxagoras din Klazomene, fiul lui Hegesibulos. El spune că principiul universal este *Nous* şi materia, *Nous* ca factor eficient, materia ca factor potenţial. La apariţia sa, *Nous* a stabilit ordinea deopotrivă pentru toate cele existente. Mai afirmă că principiile materiale există la nesfîrşit şi că cele [elementele] ce sînt din ce în ce mai mici sînt de asemenea nesfîrşite [? compară B 1]. (2) Toate participă datorită lui *Nous* la mişcare şi odată puse în mişcare cele asemănătoare se adună laolaltă. Prin mişcare circulară sînt puse în ordine şi cele cereşti. [Elementul] dens şi umed şi cel întunecat şi rece şi toate cîte sînt grele se adună la mijloc ; din fuziunea lor se formează pămîntul. Elementele contrarii acestora şi anume caldul şi strălucitorul, ca şi uscatul şi uşorul sînt împinse mereu înainte spre regiunile superioare ale văzduhului. (3) Pămîntul are formă plană şi rămîne suspendat din cauza mărimii sale, deoarece nu e gol şi pentru că, fiind deosebit de puternic, aerul care înconjură pămîntul îl menţine în plutire. (4) Din [părţile] umede ale pămîntului îşi are originea marea, iar din apele acesteia, care se evaporă, s-au născut apele stătătoare, precum şi din rîurile care curg. (5) Rîurile îşi au sursa în ploi şi în apele care se află în pămînt, deoarece acesta are goluri, iar în cavităţile sale se găseşte apă. Nilul se măreşte în anotimpul de vară prin apele aduse de topirea zăpezilor antarctice[32]. (6) Soarele, luna şi toate stelele sînt pietre care ard, antrenate laolaltă de mişcările circulare ale văzduhului (αἰθήρ). Dedesubtul stelelor, soarelui şi lunii există anumite corpuri invizibile, care se mişcă în jurul lor circular. (7) Căldura stelelor nu e percepută, din pricină că depărtarea de pămînt este mare. Căldura soarelui nu e nici ea egală din pricina spaţiului mai rece pe care îl străbate. Luna se află mai jos faţă de soare şi mai apropiată de noi. (8) Soarele e de mărimea Peloponesului. Lumina lunii nu îi este proprie, ci luna este luminată de soare. Mişcarea

de rotație a stelelor trece pe sub pămînt. (9) Cînd pămîntul se interpune, luna sufere o eclipsă, uneori însă și din pricina corpurilor cerești sublunare; alteori, soarele [este eclipsat] cînd se interpune luna între el și pămînt, atunci cînd e lună nouă. Soarele, ca și luna, execută mișcări de rotație, care întîmpină rezistența aerului. Luna se rotește de mai multe ori, deoarece nu poate să fie oprită de frig. (10) Anaxagoras a determinat pentru prima oară cauza eclipselor și a revenirii la lumină. El a spus că luna este de natură terestră și că pe ea sînt cîmpii și prăpăstii. Calea Lactee provine din refracția luminii stelelor, care nu sînt luminate de către soare. Stelele, care își schimbă locul și sar ca niște scîntei, iau naștere prin mișcarea polului. (11) Vînturile se ivesc în urma rarefierii aerului, din cauza soarelui și a particulelor ce se supraîncălzesc și sînt tîrîte spre pol, ca să fie apoi din nou împinse înapoi. Trăsnetul și fulgerul iau naștere din pricina căldurii, care se abate asupra norilor. (12) Cutremurele se produc datorită aerului, care se ciocnește năprasnic venind de sus, cu aerul aflat sub pămînt; prin mișcarea produsă, se zguduie și pămîntul de deasupra. Animalele își au originea în elementul umed; ulterior, prin unire sexuală; partea bărbătească se naște atunci cînd sperma secretată din părțile drepte aderă la părțile drepte ale uterului, iar cea femininină din cauze contrarii. (13) Acesta [Anaxagoras] a fost în floare*** ⟨și s-a sfîrșit din viață⟩ in primul an al olimpiadei a 88-a [428], an în care se zice că s-a născut și Platon. Unii spun că aceasta a devenit un semn prevestitor.

43. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 3, 984 a 11. Anaxagoras din Klazomene, care ca vîrstă a trăit înaintea acestuia [a lui Empedocles, cf. A, 6], dar prin operele sale [contează] după el, afirmă că principiile sînt nesfîrșite. Aproape toate homoiomeriile (precum apa și focul) pretinde că se nasc astfel și pier numai întrucît se reunesc și se desfac; în alt chip nu se pot naște și dispărea, ci rămîn veșnice. *De caelo* III, 3, 302 a 28. Despre elemente, Anaxagoras susține o teză contrarie celei a lui Empedocles, deoarece acesta spune că focul și celelalte elemente care corespund, asemenea

lui, amestecului primar, sînt elemente ale corpurilor şi toate sînt compuse din acestea; dar Anaxagoras afirmă contrariul. Elementele sînt homoiomere, vreau să spun că sînt întocmai cum ar fi muşchiul, osul şi altele de acest fel. Iar aerul şi focul sînt amestecuri din acestea, precum şi din toţi ceilalţi germeni [σπέρματα]; căci fiecare din ele este un conglomerat din toate homoiomeriile invizibile. De aceea se nasc toate din ele (din homoiomerii).

44. LUCRETIUS, *De rerum natura* I, 830—844. Să cercetăm acum homoiomeria lui Anaxagoras despre care amintesc grecii, cuvînt pe care sărăcia limbajului matern nu permite să-l exprimăm în limba noastră. Totuşi, este lesne să exprimăm lucrul însuşi în cuvinte. În principiu, ceea ce se înţelege prin homoiomeria lucrurilor este că oasele se nasc din particule osoase minuscule, viscerele din particule de viscere minuscule, sîngele se formează din picături multe de sînge, care se reunesc; el crede că aurul se poate forma din particule de aur, pămîntul din [particule mici de] pămînt, lichidul din lichide şi [la fel] celelalte despre care el îşi închipuie şi crede în baza aceluiaşi raţionament. Totuşi, nu admite că în vreo parte a lucrurilor există vid şi nici limită în secţionarea corpurilor. — 876—879. Ceea ce presupune Anaxagoras este că în toate lucrurile se ascund toate lucrurile amestecate, dar numai acel [lucru] apare, ale cărui [elemente] sînt amestecate în majoritate, care sînt puse mai în evidenţă şi aflate pe primul plan.

45. ARISTOTEL, *Phys.* III, 4, 203 a 19. Acei filosofi ai naturii care întocmai ca Anaxagoras şi Democrit consideră elementele drept infinite, unul susţinînd că există homoiomerii, iar celălalt, o panspermie* universală a figurilor**, afirmă că există un infinit continuu prin contact. Unul susţine că orice parte este un amestec la fel cu întregul[33], întemeindu-se pe observaţia că orice este generat din

---

* Termen compus din adj. πᾶς „tot" şi subst. σπέρμα, „germene", „sămînţă".
** De completat: a *figurilor* care deosebesc atomii.

orice* SIMPLICIUS, la acest loc, 460, 4. Deoarece atît Anaxagoras cît și Democrit, ținînd seama, fiecare în parte, că prin mulțimea lor homoiomeriile sînt infinite ⟨Anaxagoras⟩, la fel și atomii ⟨Democrit⟩, le consideră drept principiile lucrurilor; ⟨Aristotel⟩ cercetînd mai întîi părerea lui Anaxagoras ne arată cauza datorită căreia Anaxagoras a ajuns la o asemenea supoziție. El dovedește că Anaxagoras e nevoit să recunoască nu numai întregul amestec ⟨al elementelor⟩ drept infinit, în conformitate cu mărimea, ci și că fiecare homoiomerie în parte, asemenea întregului, conține toate componentele — și nu numai nesfîrșit de multe, ci și la infinit nesfîrșit de multe. La concepția aceasta a ajuns Anaxagoras din convingerea că nimic nu se naște din neființă și că toate se nutresc din ceea ce este similar; observînd, așadar, că orice se naște din orice, chiar dacă nu nemijlocit, ci după o anumită rînduială (din foc aer, din aer apă, din apă pămînt, din pămînt piatră și din piatră iarăși foc și că din una și aceeași hrană pe care o consumăm, de pildă din pîine, iau naștere multe lucruri neasemănătoare, cum ar fi mușchii, oasele, venele, tendoanele, părul, unghiile, aripile, cînd e cazul și coarnele, iar tot ce este asemenea crește prin ce este asemenea), a presupus că în hrană și în apă, dacă, cu acestea se hrănesc copacii, există lemnul, scoarța și fructul. De aceea el a spus că toate sînt amestecate în toate și că devenirea are loc prin [separare. La aceasta a mai adus ca argument în plus și nașterea unor cu totul alte lucruri din lucrurile rămase aceleași, cum ar fi focul din piatră sau aerul [vaporii] din apa care fierbe în clocote. Observînd așadar că din fiecare ⟨lucru⟩ ce tocmai se dezagregă provin toate cele cîte se separă, de pildă din ⟨consumul⟩ de pîine mușchii, oasele și celelalte, întrucît toate coexistă în acel [lucru] și se află egal amestecate, de aici a tras concluzia că toate se aflau deja într-un amestec înainte de a se fi separat. De aici și [cuvintele de] început ale operei sale: „t o a t e l u c r u r i l e e r a u l a o l a l t ă" [B 1], așa că termenul „orice", [aplicat],

* Text preluat din ARISTOTEL, *Fizica*, trad. de N.I. Barbu, București, Editura științifică, 1966.

de pildă, la pîine, care conţine şi carne şi oase înseamnă „un amestec asemănător cu întregul" [de aici fr. 16 Schaubing!]. 1123, 21. Pe cît se pare, Anaxagoras spunea că înainte vreme toate lucrurile existînd laolaltă, nemişcate la infinit, *Nous* creatorul lumii, dorind să despartă formele, pe care le numeşte *homoiomerii*[34], le-a imprimat mişcarea.

46. ARISTOT., *De gen. et corr.* I, 1, 314 a 18. Acesta [Anaxagoras] a postulat elementele homoiomere, bunăoară osul, muşchiul, măduva şi celelalte ale căror părţi au fiecare acelaşi nume. AËT. I, 3, 5 (D. 279) Anaxagoras din Klazomene, fiul lui Hegesibulos a arătat că homoiomeriile sînt principiile celor ce există. După părerea lui, e cu totul imposibil ca din nonexistent [τὸ μὴ ὄν] să se poată naşte sau să piară ceva în nonexistent. Desigur, noi adăugăm hrană simplă şi uniformă, cum sînt pîinea şi apa, iar din ele se hrănesc părul, vena, artera, muşchiul, tendoanele, oasele şi celelalte părţi. Astfel petrecîndu-se lucrurile, trebuie admis că în hrana administrată se află toate cele ce există şi că din cele ce există se dezvoltă toate; că există deci în acea hrană părţi care creează sînge, tendoane, oase şi celelalte. Acestea sînt părţi cognoscibile pe cale raţională; căci nu toate pot fi sesizate prin mijlocirea senzaţiei, aşa cum pot fi percepute pîinea şi apa, ci în acestea [în pîine şi apă] există acele părţi sesizabile [doar] prin raţiune[35]. Deoarece părţile din hrana celor care se dezvoltă sînt asemănătoare ⟨cu acestea⟩, el le-a numit *homoiomerii* şi le-a declarat drept principii ale celor existente, homoiomeriile fiind materia, iar *Nous* cauza eficientă. El începe astfel: „toate lucrurile erau laolaltă, dar *Nous* le-a separat şi le-a rînduit", numind lucruri, obiectele practice.

47. PLATON, *Phaedon* 97 B. (Socrate vorbeşte): Am ascultat odată pe cineva citind dintr-o anume carte, care, după cum spunea, este a lui Anaxagoras. Acolo se afirmă că *Nous* este cel care a rînduit totul şi cauza tuturor. Existenţa unei asemenea cauze m-a bucurat şi am crezut că într-un fel e bine ca *Nous* să fie pricina tuturor, socotind că dacă lucrurile stau aşa, *Nous*, cînd le rînduieşte pe toate,

așază fiecare lucru în așa chip încît să fie cît mai bine. Eu gîndeam, bucuros, că mi-am descoperit dascălul în stare să explice, ca pentru posibilitățile mele de înțelegere, cauza celor existente[36] și că Anaxagoras îmi va spune, mai întîi, dacă pămîntul e plat sau rotund, iar după ce îl va fi descris, ziceam că îmi va arăta cum este bine și pentru ce e mai bine să fie astfel, explicîndu-mi amănunțit cauza și necesitatea. Dacă mi-ar fi dezvăluit acestea, m-aș fi arătat gata să nu mai năzuiesc după un alt fel de cauză. Iar în privința soarelui mă pregătisem să mă informez în același fel, precum și despre lună și celelalte astre, atît în ce privește viteza relativă a fiecăruia, cît și despre rotațiile lor și alte influențe ce le suferă, [curios să aflu] în ce chip este bine ca fiecare să realizeze toate acestea și să sufere cele ce suferă. Și n-aș fi crezut — după ce a afirmat că acestea au fost rînduite de către *Nous* — că va mai adăuga și o altă cauză decît [cea pe care o postulează], anume că este cel mai bine pentru ele să fie așa cum sînt. Acordîndu-i deci fiecărui lucru cît și tuturor în comun o cauză, eu gîndeam că s-a lămurit amănunțit ce este cel mai bine pentru fiecare și ce înseamnă binele comun tuturor. Pentru nimic nu-mi părăseam speranțele, ci, luînd cu multă sîrguință cartea, am citit-o în cea mai mare grabă spre a afla cît mai repede ce este „cel mai bun" și ce este „mai puțin bun". Însă, prietene, m-am despărțit repede de minunata mea speranță, pentru că, pe măsură ce înaintam cu cititul, am văzut că el [Anaxagoras] nu se folosește cîtuși de puțin de *Nous*, ⟨ca de un principiu⟩ pe care nici măcar nu-l face părtaș la anume pricini ale orînduirii primare a lucrurilor, ci [îl înlocuiește cu] aerul, eterul, apa și multe alte ciudățenii. Cf. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 4, 985 a 18. Căci Anaxagoras se folosește de *Nous* ca de un *deus ex machina* în ce privește geneza Universului, iar cînd e nedumerit cum de se face că ceva este în mod necesar [așa cum este], atunci îl înlătură ; iar în rest, găsește orice altă cauză primordială mai degrabă decît spiritul. SIMPLICIUS, *Phys.* 327, 26. Iar Anaxagoras, precum spune Eudemos, renunțînd la *Nous* [fr. 21] face ca cele mai multe [lucruri] să se alcătuiască de la sine.

48. AËT. I, 7, 5 (D. 299) Anaxagoras afirmă că atunci cînd corpurile s-au alcătuit din principii, spiritul zeului le-a rînduit și a împlinit crearea tuturor. 7, 14 (D. 302). Anaxagoras spune că *Nous* este creatorul divin al Universului. Cf. EURIPIDE, fr. 1018, *Nous* (spiritul nostru) este în fiecare din noi un zeu. *Troadele* 884, [DIOG. C. 2] IAMBL., *Protr.* 8. PHILOD., *De piet.* c. 4, a, p. 66, G. (D. 532) Zeul a fost, este și va fi, guvernează toate și domină. Iar *Nous* a orînduit toate cele nesfîrșite și amestecate (cf. B 12). CICERO, *De natura deorum* I, XI (D. 532) Anaxagoras, care a primit învățătura de la Anaximenes, a socotit pentru întîia dată că ordinea și dispoziția tuturor lucrurilor se datoresc puterii și judecății unei minți *(mens)* infinite. Aceasta înseamnă că n-a înțeles că infinitul nu poate poseda mișcare și sensibilitate; sau, dacă ar poseda sensibilitate, atunci nu ar fi posibil ca aceasta să nu fie proprie întregii naturi. Apoi, dacă această minte *(mens — Nous)* a fost concepută ca un gen de vietate, ar fi trebuit să existe ceva lăuntric care să ofere temei pentru denumirea de vietate; dar ce poate fi oare mai lăuntric decît însăși mintea? Ar mai fi trebuit ca acel „ceva" să fie cuprins într-un corp exterior, ceea ce [filosoful] ar fi refuzat să admită. Cred că este pentru inteligența noastră de neconceput o cugetare simplă și pură, neasociată cu ceva în stare să posede sensibilitate.

49. CICERO, *Academica priora* II, 37, 118 (D. 119). Anaxagoras (a postulat materia ca infinită, iar din aceasta particulele, reciproc asemenea și minuscule; acestea erau mai întîi neorînduite (amestecate laolaltă), iar după aceea puse în ordine de mintea divină *(mens)*.

50. ARISTOTEL, *Phys.* III, 5 205 b 1 Anaxagoras vorbește în chip curios despre repaosul [starea de nemișcare] a *apeiron*-ului; el afirmă că *apeiron*-ul se susține prin el însuși, adică în sine însuși, pentru că nu există altceva care să-l înconjure, ca și cînd în acel loc în care se găsește ceva, acolo ar fi fost hărăzit. Cf. ARISTOTEL, *De Xenophane, Melisso, Gorgias*[37] 2, 975 b 17 și 976 a 14 [vezi p. 290].

51. AËT. I, 14, 4 (D. 312) Anaxagoras ⟨afirmă⟩ că homoiomeriile au multe aspecte.

52. ARISTOTEL, *Phys.* I, 4, 187 a 26. Se pare că Anaxagoras le socotește infinite [elementele primordiale], deoarece acceptă părerea comună a filosofilor naturii [φυσικοί) că în realitate nimic nu se naște din ceea ce nu există [τὸ μὴ ὄν]. De aceea doar el spune așa: „t o a t e e r a u l a o-l a l t ă" [B 1], iar „a deveni în felul acesta" ⟨înseamnă⟩ „a se transforma" [cf. B 17]. *De gen. et corr.* I, 1, 314 a 11. Cei care postulează că materia este o pluralitate față de Unu, cum ar fi Empedocles, Anaxagoras și Leucippos, aceia trebuie să recunoască și celălalt postulat [*scilicet*: devenirea și transformarea]. Și totuși Anaxagoras a ignorat propria-i spusă: într-adevăr, el afirmă că a se naște și a pieri e tot una cu a se transforma[38]. Cf. HIPP., *de victu* I, 4. Căci nici un lucru nu piere și nici nu se naște din ceea ce nu a fost mai înainte; se transformă, amestecîndu-se laolaltă și separîndu-se. Cf. A 12.

53. SIMPL., *Phys.* 461, 20 = [fr. 10 Schaubach]. De aceea, zice Anaxagoras, nu este de admis ca toate să se separe, căci nu orice dispersiune este separare.

54. AËT. I, 17, 2 (D. 315) Elevii lui Anaxagoras și Democrit [spun că] amestecurile se produc prin alăturarea elementelor.

55. PLATON, *Cratylos* 413 C. Drept e ceea ce spune Anaxagoras cînd afirmă că lucrul acesta este *Nous*: fiind stăpîn absolut și neamestecat cu nimic, [el spune că] *Nous* rînduiește toate prin capacitatea sa de a le străbate. ARISTOTEL, *de anima* I, 2, 405 a 15. Anaxagoras postulează cu precădere *Nous* ca principiu al tuturor; de bună seamă, spune el, dintre toate cîte există, numai *Nous* singur este simplu, neamestecat și pur. Acestui principiu îi conferă două însușiri: cunoaștere și mișcare, spunind că *Nous* mișcă totul.

56. ARISTOTEL, *Phys.* VIII, 5, 256 b 24. De aceea și Anaxagoras drept spune, cînd afirmă că *Nous* este netulburat (lipsit de suferință) și neamestecat, deoarece îl face

să fie principiul mișcării. Astfel, el singur imobil fiind are putința de a provoca mișcarea și neamestecat fiind, de a provoca amestecul.

57. CLEM., *Stromat.* II, 14 [II, 120, 1 St.] Anaxagoras, cel dintîi a pus lucrurile sub conducerea lui *Nous*. Dar el nu l-a considerat drept cauză eficientă, zugrăvind niște vîrtejuri de neconceput, însoțite de inactivitatea și obnubilarea lui *Nous*.

58. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 3, 984 b 15. Iar cînd cineva a afirmat că spiritul există deopotrivă și în natură, ca și în ființele animale, drept cauză a Universului și a întregii orînduieli, acela a apărut ca un înțelept față de cei care se încumetaseră să spună vrute și nevrute mai înainte. Știm sigur că Anaxagoras e cel care a susținut această teorie, care, se spune totuși, că a fost enunțată mai întîi de către Hermotimos din Klazomene[39] [vezi DIOG. LAËRT. VIII, 5, mai sus I, 100, 16].

59. SIMPL., *Phys.* 1185, 9. Iar Eudemos [fr. 71] îi reproșează lui Anaxagoras nu numai faptul că nu a spus că mișcarea, mai înainte existentă, înseamnă începutul, dar și că a omis să vorbească despre stare sau încetare, chiar dacă nu este evidentă. „Căci ce împiedică, afirmă el, să credem că prin *Nous* toate lucrurile stau pe loc, la fel cum acela afirma că ele se mișcă?" Aceasta îi impută așadar Eudemos lui Anaxagoras: „cum să admitem o lipsă inițială față de un impuls contrar? Căci dacă repaosul este lipsa mișcării, nu înseamnă oare că el a existat înaintea mișcării?"

60. ARISTOTEL, *Metaph.* I, 6, 1056 b 26. De aceea Anaxagoras s-a îndepărtat nu pe bună dreptate [de alte păreri] afirmînd că: „toate lucrurile erau laolaltă, nesfîrșite ca mulțime și micime" [B 1]. Trebuia să spună în loc de „ca micime", „ca puținătate", căci ele nu sînt nesfîrșite [ca număr], iar „puținul" [τὸ ὀλίγον] nu este din pricina lui „unu", cum pretind anumiți filosofi, ci din pricina lui „doi".

61. ARISTOTEL, *Metaph.* XI, 2, 1069 b 19 Din ceea ce există se nasc toate, anume din existentul potențial, dar care nu este actual. Iar acest [potențial] este „unul" lui Anaxagoras (mai bine decît: laolaltă toate) și amestecul lui Empedocles, și *apeiron*-ul lui Anaximandros. I, 8, 989 a 30. Dacă cineva ar presupune că Anaxagoras a recunoscut două elemente primordiale, ar fi o presupunere cu totul rațională ... b 4. Totuși, dacă cineva l-ar urma, străduindu-se să înțeleagă cele ce vrea să spună, s-ar părea, poate, că cele spuse de el sînt mai conforme cu teoriile recente ... b 16. Din acestea reiese că el recunoaște ca principii, o dată „Unul" (căci acesta e simplu și neamestecat) și după-aceea „Altul", așa cum și noi postulăm nedefinitul înainte de a fi definit și părtaș la vreo formă.

63. AËT. II, 1, 2 (D. 327) Thales,... Anaxagoras, Platon, Aristotel, Zenon [spun că] Universul este unul.

64. SIMPL., *Phys.* 154, 29. Anaxagoras spune că Universul se naște o singură dată, din amestec, și dăinuie în timp după ce a fost lăsat de *Nous* în bună rînduială și separare. 1121, 21. Anaxagoras, Archelaos[40] și Metrodoros din Chios[41] spun că după părerea lor Universul s-a născut de la începutul timpului. Ei afirmă că și mișcarea are un început. Căci lipsite fiind anterior cele existente de atributul timp, ei susțin că mișcarea s-a ivit datorită lui *Nous*, iar din mișcare s-a născut Universul. Pe cît se pare și aceștia, în numele ideii de ordine, presupun principiul primordial la baza teoriei despre făurirea lumii.

65. AËT. II, 4, 6 (D. 331) Anaximandros, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Diogenes, Leucippos susțin că lumea este pieritoare. I, 24,2 (D. 320; EMPED., A 44).

66. —, I, 29, 7 (D. 326 b 7 n.) Anaxagoras, Democrit și stoicii afirmă că e peste putință de lămurit cauza printr-un raționament omenesc; unele lucruri se petrec din necesitate (κατ' ἀνάγκην), altele, datorită soartei (καθ' εἱμαρμένην), altele, prin alegere (κατὰ προαίρεσιν), altele, din întîmplare (κατὰ τύχην) și altele, în chip automat. ALEX., *de fato* 2 [II, 165, 22 Bruns]. Căci el [Anaxagoras]

spune că nimic din ceea ce se naște nu se naște datorită soartei, ci aceasta este un nume lipsit de sens. *Schol. la* ARISTID., *Vatic. gr.* 1298 (la ARISTOTEL II, 80, 15, Dindorf, ediția B. Keil, „Hermes", 55, 1920, 65[1]). Iar Anaxagoras a spus că providența divină nu înseamnă nimic pentru oameni, ci toate cele omenești se fac potrivit întîmplării. Cf. DEM. A, 66.

67. AËT. II, 8, 1 (D. 337) Diogenes și Anaxagoras au afirmat că după constituirea Universului și după ce animalele au răsărit din pămînt, Universul s-a înclinat oarecum de la sine însuși spre partea lui de miazăzi (de asemenea datorită providenței, pentru ca să se nască atît părțile nelocuite ale Universului cît și cele locuite, datorită comprimării prin răcire, arderii și unui amestec fericit).

68. ARISTOTEL, *De caelo* IV, 2, 309 a 19. Desigur unii, care tăgăduiesc că există vidul, nu deosebesc nici ușorul și greul, ca Anaxagoras și Empedocles. *Phys.* IV, 6, 213 a 22. Cei care încearcă să arate că nu există (*scilicet:* vidul) nu resping ceea ce oamenii vor să înțeleagă prin vid, dar greșesc cînd vorbesc ca Anaxagoras și alții, care neagă ⟨ideea de vid⟩ în același mod; ei arată că aerul este „ceva", umflînd burdufuri și cît e de puternic atunci cînd este captat în clepsidre.

69. PSEUDO-ARISTOTEL, *Problemata* XVI, 8, 914 b 9. Cele ce se întîmplă cu clepsidra par să reprezinte o cauză universală, cum spune Anaxagoras: căci aerul care e închis în [clepsidră] e pricina pentru care nici măcar apa nu poate intra după ce s-a astupat orificiul. Dar această pricină nu e simplă, căci dacă se pune [clepsidra] înclinată în apă, după ce s-a liberat orificiul, apa pătrunde. De aceea nu reiese suficient din spusele lui în ce măsură [aerul] este cauza. Cum s-a afirmat, aerul e totuși cauza, deoarece acesta, atunci cînd năvălește și se mișcă de la sine, fără a fi silit, se deplasează în linie dreaptă, asemenea altor elemente. Cînd însă se înclină clepsidra și se scufundă în apă, aerul iese tot în linie dreaptă, deși rămîne sub apă, prin orificiile opuse celor ce se află

în apă ; lăsînd astfel loc, apa pătrunde în clepsidră. Dacă clepsidra ar fi cufundată perpendicular în apă, aerul, neputînd să se evacueze perpendicular, deoarece părțile superioare sînt astupate, rămîne în dreptul primelor orificii, în imposibilitate de a țîșni în chip natural. Acesta e un indiciu că apa poate opri aerul, imobilizat prin însuși faptul că se află în clepsidră ...

70. TEOFRAST, *de sens.* 59 (D. 516) Caldul este fără consistență (rarefiat) și subțire, în vreme ce recele este consistent și gros, după cum Anaxagoras deosebește aerul de eter.

71. AËT. II, 13, 3 (D. 341) Anaxagoras pretinde că eterul care se află în jur este foc prin esența sa, antrenînd în forța circumvoluției sale stînci de pe pămînt, pe care, aprinzîndu-le, le întărește.

72. —, II, 20, 6 (D. 349) Anaxagoras [spune că] soarele e o massă de fier înroșit sau o piatră incandescentă [vezi A 19 urm.]. 21,3 (D. 351) Anaxagoras spune că este de cîteva ori mai mare decît Peloponesul (*scilicet:* soarele). 23,2 (D. 352) După Anaxagoras, printr-o nouă acțiune de respingere a aerului în regiunile arctice, [aer] pe care el îl întărește comprimîndu-l, datorită îngroșării [*scilicet:* se naște rotația soarelui]. Cf. *Scholiile la* APOLLONIOS DIN RHODOS I, 498.

73. XENOFON, *Memorab.* IV, 7,6 și urm. ... Anaxagoras a vorbit fără noimă, el care se fălea că explică mașinațiile zeilor. (7). Căci, spunînd că focul și soarele sînt unul și același lucru, el ignora că oamenii pot ușor privi focul, dar nu pot privi soarele în față și că din pricina soarelui, care îi iradiază, au pielea mai neagră, nu însă și din pricina focului; el ignora, de asemenea, faptul că nimic din cele care cresc din pămînt nu poate să crească bine fără lumina soarelui, dar că expuse la foc, pier toate; afirmînd că soarele este o piatră arzătoare ignora și faptul că piatra nici nu strălucește în foc, nici nu rezistă multă vreme, pe cînd soarele rămîne în toate timpurile cel mai străluci-

tor din toate. ARISTOTEL, *De caelo* I, 3, 270 b 24. Anaxagoras nu folosește corect sensul cuvîntului eter.

74. PSEUDO-ARISTOTEL, *Problemata* XI, 33, 903 a 7. Pentru ce noaptea e mai prielnică pentru auz decît ziua? Oare, cum afirmă Anaxagoras, pentru că aerul încălzit de soare șuieră și face zgomot, pe cînd acela al nopții menține liniștea, pentru că a fost eliminată căldura? PLUTARCH., *Quaest. conv.* VIII, 3, 3,722 a. Anaxagoras a spus că aerul se mișcă din cauza soarelui, avînd o mișcare tremurată, așa cum devine evident datorită particulelor și firimiturilor minuscule care se agită în lumină și pe care unii le numesc „firișoare"; acestea, desigur, afirmă acel bărbat, șuieră și fac un anume zgomot în tot cursul zilei, din cauza încălzirii, producînd sunete incomode auzului prin zgomotul lor, noaptea însă* apare agitația și ecoul lor.

75. PROCL., *In Tim.* III, 63, 26 D. Platon (p. 38 D) ... a considerat că [soarele și luna] înaintează în spațiul cosmic, aproape unul de cealaltă, dar nu el a făcut cel dintîi presupunerea, ci Anaxagoras a formulat-o pentru prima oară, așa cum ne-a relatat Eudemos [fr. 98].

76. PLATON, *Cratylos* p. 409 A. Nu de mult timp [Anaxagoras] a spus că luna își are lumina de la soare. (409 B) Acea lumină din jurul lunii este într-un anume sens nouă și ⟨totodată⟩ veche, dacă urmașii lui Anaxagoras relatează adevărul; căci soarele învîrtindu-se statornic în cerc în jurul ei, el aruncă permanent [o lumină] nouă asupra ei, cea veche fiind a lunii precedente. PLUTARCH., *De fac. in orbe lunae* 16, 7, p. 929.

77. *Schol. la* APOLL. I, 498. Anaxagoras însuși afirmă că luna este un spațiu plan, din care se zice că ar fi căzut leul din Nemeea[42]. AËT. II, 25, 9 (D. 356) Anaxagoras și Democrit spun că este un corp solid, cuprins de flăcări, care are într-însa cîmpii și munți și prăpăstii [*scilicet*: luna]. ACHILL., *Isag.* 21, p. 49,4 M. Alții [spun că] e

* lacună în text.

pămînt aprins, care posedă un foc puternic [*scilicet:* luna]; că pe ea sînt locuințe, rîuri și toate cele de pe pămînt și se povestește că de acolo a căzut leul din Nemeea. AËT. 30,2 (D. 361) Anaxagoras [pretinde că] este nereușita unui amestec în care au intrat laolaltă corpuri înghețate și pămînt, avînd părți ridicate, joase și scobite; întunecatul cu aprinsul, venind în contact nemijlocit, din interdependența lor apare umbra. De aceea i se și spune în mod greșit „astru" [*scilicet:* luna; cf. PARM. B, 21]. 28, 5 (D. 358) Thales a spus cel dintîi că este luminată de soare ... Anaxagoras la fel. 29, 6.7 (D. 360, din Poseidonios). Thales, Anaxagoras de acord cu învățații [spun că] disparițiile lunare au loc cînd luna vine în conjuncție cu soarele și este luminată de jur împrejur, iar eclipsele, prin umbra pămîntului care cade asupra ei și care se ivește între ambele astre, îndeosebi cînd luna se află în opoziție. Anaxagoras, precum afirmă Teofrast [*Phys. opin.* fr. 19], a spus că și corpurile aflate dedesubtul lunii intră în obscuritate.

78. AËT. II, 16,1 (D. 345) Anaxagoras, Democrit, Kleantes [spun că] toate astrele se mișcă de la răsărit la apus.

79. ACHILL, *Isag.* 1, 13, p. 40, 26 M. Nici Anaxagoras, nici Democrit în *Marele Diakosmos* [LEUC. B, 1] nu arată că astrele sînt ființe.

80. ARISTOTEL, *Meteorol.* I, 8, 345 a 25. După discipolii lui Anaxagoras și Democrit, Calea Lactee este lumina unor astre; iar cînd soarele se mișcă pe sub pămînt, unele din astre nu se mai văd. La cele scăldate de soare lumina nu apare (căci e împiedicată de razele soarelui); cît despre cele în fața cărora se interpune pămîntul, așa încît pînă la ele nu poate ajunge lumina soarelui, afirmă că lumina proprie lor este Calea Lactee. AËT. III, 1,5 (D. 365; despre ciclul galactic). Anaxagoras [spune că] umbra pămîntului apare în acea parte a cerului în cazul cînd soarele, fiind sub pămînt, nu mai luminează toate.

81. ARISTOTEL, *Meteorol.* I, 6, 342 b 25. Despre comete ... Anaxagoras și Democrit [68, A, 92] spun de comun

acord că fac parte din astrele rătăcitoare; cîteodată, din (cauza apropierii par să se atingă reciproc. AËT. III, 2,2 D. 366) Anaxagoras, Democrit [spun că acest astru] este întîlnirea a două sau mai multe astre, după concentrarea razelor. Cf. *Scholiile* la ARATOS p. 545, 20 M.

82. AËT. III, 2,9 (D. 367) După Anaxagoras, așa-numitele [comete] izbindu-se de eter se prăvălesc în jos ca niște scîntei și de aceea se și sting pe dată.

83. SENECA, *Nat. quaest.* VII, 5, 3. Charmander[43] spune de asemenea în cartea aceea pe care a întocmit-o despre comete, că lui Anaxagoras i-a apărut o lumină mare și neobișnuită pe cer, de mărimea unei grinzi, care a străfulgerat mai multe zile.

84. ARISTOTEL, *Meteorologica* II, 9 (Despre fulger și trăsnet) 369 b 14 [după 31 a 63]. Anaxagoras [spune că] partea superioară a eterului, pe care el o numește foc, este purtată de sus în jos. Fulgerul, așadar, este strălucirea acelui foc, iar zgomotul și șuierul care se dezlănțuie după stingerea fulgerului este trăsnetul. Acesta, de îndată ce se vede, a și avut loc; dar fulgerul se petrece înaintea trăsnetului[44]. AËT. III, 4 (D. 368) Cînd căldura se precipită asupra frigului (aceasta înseamnă o parte din eter care se precipită către o parte de aer), atunci sunetul este însoțit de un bubuit prelung; străfulgerarea apare prin culoarea ce contrastează cu negrul massei de nori; fulgerul, prin cantitatea imensă în izbucnirea de lumină; uraganul, prin încrucișarea de foc căzut din nori de consistență diferită, iar tornadele din amestecul norilor. SENECA, *Nat. quaest.* II, 12, 3. Anaxagoras spune că acela [*scilicet:* focul] se scurge picurînd din eter și, din cauza aprinderii atît de mare a cerului, multe cad din cele pe care norii le țin timp îndelungat închise. II, 19 [după Anaximandros, v. DK I, 87, 28]. Anaxagoras spune că toate acestea se petrec astfel: focul, izbind în norii cei reci, produce zgomot. Iar atunci cînd îi despică, fulgeră; dacă forța e mai mică, se produc doar străfulgerări, iar dacă e mai mare, fulgerele.

85. AËT. III, 4,2 (D. 371) Anaxagoras (explică) în mod similar [*scilicet:* ca Anaximenes] norii și zăpada, cît și grindina, cînd parte din norii înghețați se precipită asupra pămîntului; unii, răcindu-se în căderea lor, se rotunjesc. ARISTOTEL, *Meteorol.* I, 12, 348 b 13 (Despre grindină). Căci el [Anaxagoras] spune că se întîmplă aceasta, cînd [*scilicet:* norul] ridicîndu-se dă de aerul rece, iar după noi, cînd la coborîre dă de cel cald. ARISTOTEL, *Meteorol.* I, 12, 348 a 14. Unii [Anaxagoras] sînt de părere că pricina fenomenului și a producerii lui este împingerea violentă a norului spre regiunea superioară, mai rece, din cauza opririi în acel loc a reflectării razelor pe pămînt; [norul] ajungînd acolo, apa se solidifică. De aceea, cu precădere vara și în regiunile mai expuse la căldură se produce grindina, pentru că ⟨pe aici⟩ căldura care se ridică de pe pămînt antrenează în mai mare măsură norii. (La acest loc, Alexandros citează numele lui Anaxagoras).

86. AËT. III, 5, 11 (D. 373: Despre curcubeu). După Anaxagoras, reflectarea din norul dens a iradierii solare stă in întregime drept în fața astrului care o oglindește [iradierea]. El explică în chip asemănător cauza așa-numitelor reflectări (παρήλια) solare, care au loc în regiunile pontice.

86 a. *Schol. A la* ESCHIL, *Prometeu* 88 [ediția Dindorf (Oxoniensis, 1851), III, 181, 30]. După Anaxagoras, vînturile se produc din pămînt, iar după Homer „din norii lui Zeus tatăl" [*Iliada* II, 146]. Dar Anaxagoras spune că pricina vînturilor este materială; pentru Homer, era o natură poetică sau, mai degrabă, amîndouă, materială, dar și poetică.

87. *Exc. Astronom. Codex Vaticanus* 381 [Ediția Maas, *Aratea* p. 143] Că pămîntul nu e nici concav, cum [spune] Democrit [68, A, 94], nici plat, cum [spune] Anaxagoras.

88. ARISTOTEL, *De caelo* II, 13, 295 a 9. Dacă pămîntul este acum constrîns să stea în nemișcare, înseamnă că el s-a adunat odinioară la mijloc, datorită vîrtejului: aceasta, spun toți, este cauza, ținînd seama de cele ce se

întîmplă în lichide, precum şi în aer, deoarece în aceste ⟨medii⟩ se transportă întotdeauna spre mijlocul vîrtejului ceea ce este mai voluminos şi mai greu. De aceea şi toţi cei care [presupun] modul în care s-a născut Universul, afirmă că pămîntul s-a adunat strîns la mijloc. SIMPLICIUS, asupra locului 511, 23. Cei mai mulţi spun că pămîntul e aşezat la mijloc, de pildă Empedocles ... şi Anaxagoras, 520, 28 pretinzînd că el rămîne suspendat datorită aerului ce-l susţine, pe care îl acoperă ca un capac, pămîntul fiind neted şi în formă de tobă, şi căruia nu-i îngăduie să se deplaseze în sus. Aceasta pare a fi părerea lui Anaximenes, Anaxagoras şi Democrit, Cf. ARISTOTEL, *De caelo* B 13, 13 a 20.

89. ARISTOTEL, *Meteorologica* II, 7, 365 a 14. Despre cutremure şi mişcarea pămîntului ... a 19. Anaxagoras spune deci că eterul a fost creat ca să se ridice în sus, dar cînd se precipită în părţile inferioare şi scobite ale pămîntului, îl zguduie; părţile superioare sînt însă astupate din pricina ploilor, tot [pămîntul] fiind prin natura sa la fel de spongios; aşa este şi partea superioară şi cea inferioară a întregii sfere ⟨terestre⟩; partea ei superioară este acea porţiune pe care o locuim noi, cealaltă, se află dedesubt. a 31. Ar fi o naivitate să spui că [pămîntul] din cauza mărimii sale rămîne fixat deasupra aerului şi să afirmi că se cutremură, izbit fiind în totalitatea lui, de jos în sus. Afară de acestea, el [Anaxagoras] nu ia în considerare nimic din cele ce se întîmplă la cutremure. AËT. III, 15,4 (D. 379 Despre cutremurele pămîntului): După Anaxagoras, aerul, precipitîndu-se spre suprafaţa compactă şi în neputinţa de a găsi o ieşire, zguduie printr-un cutremur tot ce se află în jur. SENECA, *Nat. quaest.* VI, 9,1. Cutare şi Cutare nu socotesc focul drept ⟨cauza unică⟩ a mişcării [*scilicet*: a pămîntului]. Înaintea tuturor, Anaxagoras crede că şi aerul şi pămîntul se zguduie aproape dintr-o cauză similară, atunci cînd în partea inferioară ⟨a pămîntului⟩ suflul sfîşie aerul extrem de dens, adunat sub formă de nori, cu aceeaşi forţă cu care şi norii se rup de obicei pe la noi şi că, din această ciocnire a norilor

și fugă a aerului scăpat, se produce fulgerul. Acesta [aerul] se deplasează el însuși mereu înainte, căutîndu-și ieșire și înlătură cu forța cele ce îi stau în cale, pînă ce, fie că își găsește cu orice preț drum spre cer printr-o strîmtoare, fie că generează violență și vătămare. Cf. AMMIANUS MARCELLINUS XVII, 7, 11.

90. AËT. III, 16,2 (D. 381; Cum s-a format marea și de ce e amară). După Anaxagoras, lichidul primordial, care era noroios, s-a încălzit prin rotația soarelui și a lăsat să se evaporeze din el ce era mai subțire; restul, a rămas sub formă de sedimente sărate și amare. ALEX., *In meteor.* 67, 17 (și din TEOFRAST, fr. 23, D. 495). A treia părere despre mare este că, de îndată ce apa a fost filtrată prin pămînt și purificată, marea devine sărată prin existența în pămînt a acestor umori; o indicație în acest [sens] e că din pămînt se pot scoate [săpînd] și săruri și salpetru; dar, în pămînt există pretutindeni și umori acide. Opinia aceasta aparține lui Anaxagoras și lui Metrodoros 70, A, 19. Cf. HIPPOCRATES, *De aëre, aquis, locis* 8, CMG, I, 1, p. 62,9 — CMG,| V, 10,1 (traducere arabă a *Comentariului la Epidemii* II, al lui Galenos), p. 193,6 Pfaff: Luăm în considerare, de asemenea, și apa, care înclină, ca să spunem așa, către sărat, atunci cînd focul sau soarele o încălzesc peste măsură; numai că felurile de apă sînt diferite după natura lor primă, dacă se ține seama de gustul sărat; și anume, apa care capătă repede gust sărat cînd e încăziltă, și în care predomină apoi acest [gust], nu e bună de băut. Anaxagoras numește acest gust „sodic", de la cuvîntul „sodiu", deoarece sodiul este de asemenea o sare. Iar Hippocrates spune despre acest gust că se produce prin încălzire, dar încălzirea care îl produce nu ar fi peste măsură de intensă, ca încălzirea care produce amăreala. În aceasta stă însă dovada că denumind acest gust „sodic", nu s-a procedat just, deoarece amarul predomină în sărat. Cei care au indicat acest gust prin numele cel mai utilizabil sînt Hippocrates și Platon[45], pentru că Hippocrates îl denumește „bogat în sare", iar Platon „sărat".

91. AËT. IV, 1, 3 (D. 228, 385; despre cauza revărsării Nilului). După Anaxagoras, prin zăpada ce se topește vara în Etiopia, dar iarna (rămîne) netopită. Cf. ARISTOTEL, *De Nilo*, fr. 248, p. 193, 1 Rose. SENECA, *Nat. quaest.* IV, A, 2, 17. Anaxagoras spune că zăpezile topite din munții Etiopiei curg pînă la Nil. De aceeași părere au fost toți cei vechi. Aceasta ne-o relatează Eschil [*Supplementum* 599 Wilamowitz, fr. 300 Nauck], Sofocle [fr. 797], Euripide [*Elena* 3, fr. 228]. Dimpotrivă, HERODIAN II, 22. A treia dintre teorii, cea mai verosimilă în aparență, este și cea mai greșită, căci afirmă că Nilul curge din zăpada topită.

92. TEOFRAST, *De sens.* 27 urm. (D. 507) După Anaxagoras [percepțiile] se nasc din contrarii; căci ceea ce e similar nu percepe ce e similar. Se încearcă să se enumere fiecare în parte, pe rînd. Văzul, prin imaginea pupilară, nu se manifestă la ceea ce e de aceeași culoare, ci la ceea ce este diferit. Pentru mulți, acest schimb de culoare se face ziua, pentru alții însă, noaptea; și de aceea vederea devine pătrunzătoare, pur și simplu deoarece noaptea este de o culoare mult mai omogenă pentru ochi; se manifestă însă și în timpul zilei, pentru că lumina însoțește reflectarea; culoarea dominantă se reflectă întotdeauna în detrimentul celeilalte. (28) Pipăitul și gustul discern [realitățile] în același mod, căci caldul și recele deopotrivă nu devin calde sau reci prin apropiere și nici dulcele și acrul nu se recunosc prin ele înseși, ci recele prin cald, ceea ce este potabil prin sărat, dulcele, prin acru, după eliminarea fiecărui [contrariu]. El afirmă că toate [simțurile] coexistă în noi. La fel se petrec lucrurile cu mirosul și cu auzul; unul are loc odată cu inspirația, celălalt, odată cu pătrunderea sunetului pînă la creier, căci osul înconjurător pînă la care ajunge și asupra căruia se proiectează sunetul, este scobit. (29) *Orice senzație [este însoțită] de suferință.* Acest fapt pare de neînlăturat în discuția noastră. Căci orice lipsă de asemănare este însoțită de durere. Lucrul este evident în raport cu durata și cu excesul senzațiilor; căci culorile strălucitoare și sunetele

excesive produc suferință și nu pot persista mult timp la aceiași [receptori]. Ființele mai mari sînt mai sensibile, iar senzația crește pur și simplu în raport cu mărimea ⟨organelor de simț⟩. Ființele care au ochi mari, limpezi și strălucitori văd lucrurile mari și de departe, cele cu ochi mici, dimpotrivă. Tot astfel și cu auzul. (30) Animalele mari aud sunetele intense și depărtate și scapă pe cele slabe; animalele mici aud sunetele slabe și apropiate. În privința mirosului, de asemenea. Are mireasmă mai accentuată aerul fin, dar și cel încălzit și rarefiat. Cînd un animal mare respiră, trage odată cu aerul rarefiat și pe cel dens, animalul mic [numai] pe cel rarefiat. De aceea animalele mari au simțul mirosului mai dezvoltat; căci mirosul din apropiere este mai intens decît cel de departe, deoarece este mai dens, dar prin dispersare slăbește. Aproximativ, ca să spunem așa, animalele mari nu percep aerul rarefiat, iar cele mici pe cel dens. (37) Anaxagoras, precum s-a mai spus, prezintă o părere comună și învechită. El vorbește, exceptînd cazul particular, despre toate senzațiile, în general[48], și mai ales, despre vedere: [spune] pentru ce [animalul] mare este mai sensibil, dar nu explică senzațiile care țin de constituția fizică. (59) Anaxagoras a vorbit numai despre ele [*scilicet:* despre culori].

93. AËT. IV, 3,1 (D. 387: Dacă sufletul este corp și care este esența sa). Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos, Diogenes spun că ține de natura aerului, 511 (D. 392) Pythagoras, Anaxagoras ... [afirmă] că *Nous* vine din afară. 7,1 (D. 392 n.) Pythagoras, Anaxagoras și Diogenes ... au declarat că sufletul este nepieritor. Cf. PARM. A, 47.

94. ARISTOTEL, *Eth. Nic.* VII, 15, 1154 b 7. Animalul suferă întotdeauna cînd privește, precum mărturisesc teoriile fiziologice, care afirmă că (și) a auzi este dureros. Asupra acestui loc, ASPASIOS, p. 156, 14. Anaxagoras a spus că animalul suferă întotdeauna din pricina simțurilor. Acestea nu le spune de acord cu alții, ci din propriile lui cercetări, deoarece alți filosofi nu sînt de părere că un animal e întotdeauna supus suferinței. Anaxagoras

este învinuit, între alții de Teofrast, în *Scrieri Morale* [*Etika*] care spune că plăcerea îndepărtează durerea sau invers etc. AËT. IV, 9, 16 (D. 398) Anaxagoras spune că orice simțire este suferință.

95. CICERO, *Acad. post.* I, 12, 44. [Despre] incertitudinea asupra acelor lucruri, care l-au dus pe Socrate la mărturisirea ignoranței și, înaintea lui Socrate, pe Democrit, Anaxagoras, Empedocles și aproape pe toți cei vechi, care au spus că nu se poate cunoaște nimic, percepe nimic, ști nimic: simțurile sînt limitate [EMPED. B, 2,1], sufletele slabe [ANAX. B, 21], durata vieții scurtă și, asemenea lui Democrit, că adevărul este cufundat în adîncuri [DEM. B, 117], că toate sînt stăpînite de păreri, că adevărului nu îi mai rămîne nimic și că toate sînt prin urmare inconjurate de întuneric.

96. AËT. IV, 9,1 (D. 396) Anaxagoras, Democrit ... (spun că) simțurile sînt înșelătoare. Cf. A, 28.

97. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hypot.* I, 33. Cele raționale [*scilicet:* le opunem] celor aparente, precum Anaxagoras se opunea [părerii] că zăpada e albă, deoarece zăpada este apă solidificată, iar dacă apa e neagră și zăpada ar trebui să fie de asemenea neagră. CICERO, *Acad.* II, 31, 100. Va fi mai ușor să se dovedească că zăpada e albă, decît era pentru Anaxagoras, care nu numai că tăgăduia că e așa, dar nici lui însuși nu i se părea că e albă, pentru că știa că apa din care provenea, prin solidificare, este neagră. Variantă în B, 10.

98. *Scholii la* HOMER (A) la *Iliada* XVI, 161. Apă neagră: Anaxagoras, deci de la *natură, neagră*; căci și fumul e negru, ridicîndu-se din apa lemnelor.

100. ARISTOTEL, *De anima* I, 2, 404 b 1. Dar Anaxagoras explică mai puțin clar aceleași lucruri[47] [decît Democrit]: el spune în mai multe locuri, că *Nous* e pricina frumosului și a dreptății, altundeva, că el este suflet, pentru că este prezent în toate ființele mari și mici și mai însemnate și mai neînsemnate. Numai că, dacă ținem seama de capacitatea de gîndire, așa-zisul *Nous* nu apare ca existent în

mod egal la toate ființele și nici chiar la toți oamenii. 405 a 13. Părerea lui Anaxagoras este însă că sufletul și *Nous* sînt deosebite ... dar le tratează ca și cum ar avea o singură natură, numai că postulează drept principiu al tuturor cu precădere pe *Nous*; singur *Nous*, dintre cele ce există, afirmă el, este simplu, neamestecat și pur. După același principiu atribuie amîndorura cunoaștere și mișcare, spunînd că *Nous* a mișcat totul. 405 b 19 Anaxagoras afirmă că numai *Nous* este insensibil și că nu are nimic comun cu alte lucruri. III, 4, 429 a 18. Este necesar deci ca [*Nous*], deoarece le cugetă pe toate, să fie neamestecat, așa cum afirmă Anaxagoras [B, 12], pentru a d o m i n a, adică pentru a cunoaște.

101. AËT. V, 20, 3 (D. 432) Anaxagoras [spune că] toate ființele au rațiune activă (λόγος ἐνεργετικός), dar nu și *Nous* pasiv (νοῦς παθητικός) [?], așa-zisă expresie a lui *Nous* [48].

101 a. PSELLOS, *De omnif. doctr.* 15 Anaxagoras nu presupune că, sub raportul inteligenței, *Nous* ar fi același la toți oamenii, nu fiindcă aceștia nu ar avea o esență rațională, ci pentru că [oamenii] nu se folosesc întotdeauna de ea; sufletul se caracterizează prin aceste două însușiri: mișcare și cunoaștere.

102. ARISTOTEL, *De part. animal.* IV, 10, 687 a 7 Anaxagoras afirmă că datorită faptului că are mîini, omul e cel mai inteligent dintre viețuitoare[49]. Este însă rațional [să credem] că, fiind cel mai inteligent, el a căpătat mîini; căci mîinile sînt o unealtă, iar natura repartizează, la fel ca un om inteligent, fiecăruia ceea ce poate folosi. Cf. GALEN., *De usu part.* I, 3 (III, 5, Kühn I, 4,3 Helmr.), II, 21, B și METR. 6.

103. AËT. V, 25,2 (D. 437) Anaxagoras [spune că] somnul are loc prin întreruperea activității trupului, deoarece fenomenul e trupesc, nu sufletesc; există însă și o moarte a sufletului, ca fapt separat.

104. GALEN., *De natura facult.* II, 8 [II, 107 Kühlewein, III, 179, 12 Helmr.]. Dacă acest [lucru] este de-a binelea

incert, pentru ce să nu cercetăm, în ce privește sîngele, în care din două ia naștere: în corp sau se află dispersat în alimente, așa cum afirmă cei care postulează homoiomeriile?

105. ARISTOTEL, *De part. anim.* IV, 2,677 a 5. Discipolilor lui Anaxagoras li s-a părut nejust să presupună [*scilicet:* bila] drept cauză a bolilor acute și că fiind în exces, ea se revarsă în plămîni, vene și pleure; căci, aproape toți cei cărora li se întîmplă să aibă simptomele acestor boli nu au bilă, ceea ce apare evident la disecții.

106. AËT. IV, 19,5 (D. 409) Anaxagoras spune că sunetul vocii se naște prin izbirea suflului de aerul ferm, iar prin revenirea șocului care percutează organele auditive, se produce așa-numitul ecou.

107. ARISTOTEL, *De gen. animal.* IV, 1, 763 b 30. Unii afirmă că în spermatozoizi se și află deja această opoziție între sexe: Anaxagoras, de pildă, precum și ceilalți filosofi ai naturii (φυσιόλογοι); [spun că] din bărbat provine germenul, iar femeia procură locul; (că) sexul bărbătesc provine din părțile drepte, iar sexul feminin din cele stîngi, embrionii masculini aflîndu-se în uter, la dreapta, iar cei feminini, la stînga. CENSORINUS 5,2 Cf. mai sus ALKM. A, 13.

108. CENSORINUS 6,1 (D. 190; Ce se va forma mai întîi la copil). Anaxagoras spune că creierul, de unde provin toate simțurile.

109. CENSORINUS 6,2. Sînt unii care, urmîndu-l pe Anaxagoras, socotesc că [în corp] există căldură eterică, care așază la locul lor membrele.

110. CENSORINUS 6,3 (D. 191) Anaxagoras și mulți alții cred că hrana [fătului] se administrează prin ombilic.

111. AËT. V, 7,4 (D. 420) vezi PARM., A, 53. CENSORINUS 6,6 compară EMPED., A, 81, și ALKM. 6,8. Anaxagoras a considerat că vlăstarele reproduc fața acelui părinte, care a oferit mai multă spermă.

112. AËT. V, 9, 23 (D. 430) Discipolii lui Epicur ... [spun că] vietuitoarele s-au născut unele din altele prin transformare; căci ele sînt părți ale Universului, precum [spun] Anaxagoras și Euripide: „moare ... a arătat". Cf. tragedia *Chrysippos*, fr. 389 Nauck²:

Pămîntul cel foarte mare și Zeus-Eterul
Făuritorul oamenilor și al zeilor;
Pămîntul, după ce-a primit picăturile umede ale ploii,
Zămislește muritorii, zămislește hrana lor și neamuri de animale;
De aici, nu pe nedrept, e socotit mama tuturor.
Căci cele ce din pămînt au crescut
Înapoi merg în pămînt;
Iar cele ce înmuguresc din semințele eterului
Merg din nou spre bolta cerului.
Nimic din cele ce se nasc nu moare,
Ci, separîndu-se unul de altul
Capătă o altă formă
[Cf. fr. 52, v. 4; ANAX. B, 17].

113. IRENAEUS II, 14, 2 (D. 171) Dar Anaxagoras, cel care a fost numit și ateul, a stabilit că animalele au fost făcute din germeni ce cad din cer pe pămînt.

114. ARISTOT., *De gener. anim.* III, 6,756 b 13. Sînt unii care afîrmă că ibisul și corbii se împreună prin gură și că, dintre patrupede, nevăstuica naște pe gură. Acestea le spune Anaxagoras și cîțiva dintre ceilalți filosofi ai naturii (φυσιόλογοι) în mod foarte naiv și fără a ține seama (de realitate).

115. ARISTOT., *De respir.* 2, 470 b 30. Anaxagoras însă și Diogenes, cînd afirmă că toate respiră, spun că și peștii și scoicile respiră în anume fel. Anaxagoras afirmă că peștii, atunci cînd scot lichidul prin branchii, aspiră, atrăgînd aerul care se află în gură, căci vidul nu poate exista.

116. PLUTARCH., *Quaest. phys.* 1, 911 D. Discipolii lui Platon, Anaxagoras şi Democrit consideră că tot ce creşte este o fiinţă născută din pămînt.

117. TEOFRAST, *Hist. plant.* III, 1, 4. Anaxagoras afirmă că aerul conţine germenii tuturor lucrurilor, care, antrenaţi fiind de apa ploilor nasc plantele ... cf. *De causis plantarum* I, 5, 2. De aici VARRO, *De re rustica* I, 40, 1 PSEUDO-ARISTOTEL, *De plant.* I, 1, 815 a 15 [EMPED. A 70] Anaxagoras însă ... spune că acelea [*scilicet:* plantele] sînt mişcate de dorinţă şi afirmă că simt chiar, că se întristează şi se bucură. Dintre care, Anaxagoras a spus că plantele sînt vieţuitoare şi că ele se bucură şi se întristează, dînd ca argument modul în care frunzele se lasă şi se ridică b, 16 [c. 2]. Dar Anaxagoras spunea că plantele au pricepere şi inteligenţă. 816, b, 26 [c. 5]. Se prea poate ca Anaxagoras să fi spus că ea însăşi, planta, posedă spirit. 817, a, 23 [c. 6]. Principiul hrănirii plantelor provine din pămînt, iar principiul producerii fructelor din soare. Pentru aceea Anaxagoras a spus că răceala lor provine din aer şi de aceea se spune l e c h i n e o n*, pentru că pămîntul este mama şi soarele tatăl plantelor.

B) FRAGMENTE

*Despre natură*** I, II, III (?)

1 [1 Schaubach]. SIMPL., *Phys.* 155, 23 Anaxagoras a afirmat că dintr-un amestec unic se separă homoiomerii nesfîrşite ca număr, toate existînd în tot şi fiecare lucru fiind caracterizat prin ceea ce predomină. [Aceasta] reiese din prima carte *Despre natură*, unde se spune la început: toate lucrurile erau laolaltă, nesfîrşite cantitativ şi ca micime. Căci şi micimea era nesfîrşită. Şi toate laolaltă

* Acest cuvînt este reconstituit. Nu se ştie dacă corespunde într-adevăr unui termen grec.

** S-a ţinut seamă, pe alocuri, de versiunea românească dată de A. Frenkian, în vol. *Primii materialişti greci*, Bucureşti, Ed. de Stat, 1950.

fiind, nimic nu era evident din pricina micimii; pe toate le menține în jos aerul și eterul, ambele fiind nesfîrșite. Acestea sînt cele mai însemnate ⟨substanțe⟩ în toate și cantitativ și ca mărime.

2 [2]. SIMPL., *Phys.* 155, 30 după B, 1 Și după puțin: aerul și eterul se separă din pluralitatea înconjurătoare, iar ceea ce le înconjură este nesfîrșit cantitativ.

3 [5]. *Ibidem* 164, 16 Printre principii nu există nici cel mai mic, nici cel mai mare, și spune el: „Căci printre cele mici ... cel mic" [vezi și 166, 15]. Căci dacă orice este în orice și orice se separă din orice, atunci [trebuie ca] din ceea ce credem că este cel mai mic să se separe ceva și mai mic, iar ceea ce credem a fi cel mai mare, să se separe din ceva și mai mare decît el; vezi și 461, 7. El spune limpede că ... [urmează fr. B 11 și B 12]. Iar în altă parte, spune astfel: „iar pentru că ..." [B 6]. Anaxagoras apreciază aceasta astfel: fiecare dintre homoiomeriile perceptibile se formează și își evidențiază caracterul în conformitate cu ⟨principiul⟩ îmbinării celor asemănătoare. Căci el spune: „și în care ..." [B, 12].

„Căci printre cele mici nu există cel mai mic, ci totdeauna există ceva și mai mic. Căci ceea ce există nu poate să înceteze de a mai fi. Dar și printre cele mari este întotdeauna ceva și mai mare. Și acest „mai mare" este la fel de numeros ca cel mic; fiecare e în sine și mare și mic".

4 [3, 10, 4] SIMPLICIUS, *Phys.* 34, 28 Anaxagoras, imediat după începutul primei [cărți] *Despre natură*, spune astfel: „Așa stînd lucrurile..." Unii, este adevărat, vor crede de cuviință să nu comparăm locul nostru de baștină după un criteriu rațional, ci în raport cu alte locuri aflate pe pămînt. El [Anaxagoras] nu a descris însă locurile altora, ci s-a mărginit să le denumească: „că au soare și lună ..." și „germeni ... care posedă forme etc." 156, 1 Iar ceva mai departe [după B 2]: „Așa stînd lucrurile ...; nainte ca acestea să se separe... toate se află în toate".

157, 9 Desigur, după ce spune: „în toate cele ce se reunesc ..." şi „oamenii s-au adunat laolaltă etc." adaugă: „că aceşti oameni au oraşe locuite ... le folosesc". Faptul că subînţelege existenţa unei alte grupări [de oameni] afară de cea de la noi, reiese din acel „întocmai ca la noi", spus nu o singură dată. Iar dovada că nu consideră o asemenea grupare ca anterioară timpului în care noi trăim, este fraza: „din care, după ce au transportat cele mai utile în locuinţa lor, le folosesc"; căci nu a spus „le foloseau", ci „le folosesc". Dar, aşa cum este alcătuită, rînduiala de la noi nu este chiar aidoma cu altele asemănătoare; în adevăr, el nu a spus: „soarele şi luna sînt la ei aidoma ca la noi", ci: „soare şi lună, ca la noi", aşa cum a spus, desigur, şi despre altele. Acest lucru este demn de cercetat, fie că aşa este, fie altminteri.

„Aşa stînd lucrurile, este de presupus că în toate cele ce se reunesc există nenumărate şi felurite elemente, seminţe ale tuturor lucrurilor, care posedă felurite chipuri, culori şi gusturi. Şi că oamenii s-au adunat laolaltă, şi tot aşa celelalte vieţuitoare înzestrate cu suflet; că aceşti oameni au oraşe locuite şi ogoare lucrate ca la noi, că au soare şi lună şi ceilalţi [aştri] ca la noi şi că pămîntul le produce multe şi felurite [roade] din care au transportat pe cele mai utile în locuinţa lor şi le folosesc. Acestea am avut de spus despre separare, anume că nu s-a petrecut numai la noi, ci şi în altă parte.

Dar, înainte ca acestea să se separe, cînd toate erau încă laolaltă, evidentă nu era nici o culoare, datorită amestecului tuturor lucrurilor, al umedului şi al uscatului, al caldului şi al recelui, al luminosului şi al întunecatului, conţinînd şi mult pămînt şi o cantitate de germeni în număr nesfîrşit, care nu semănau cîtuşi de puţin unii cu alţii. Căci nici dintre celelalte [lucruri] nici unul nu seamănă cu altul. Aceasta fiind situaţia, trebuie să admitem că toate lucrurile se află în toate".

5 [14]. SIMPL., *Phys.* 156, 9 [după B 4]. Că nici nu se naşte, nici nu piere vreuna din homoiomerii, ci că

întotdeauna ele rămîn aceleași, ne explică spunînd că: „dat fiind că acestea sînt separate astfel, trebuie să recunoaștem că totul nu devine nici mai puțin, nici mai mult, căci nu este cu putință să existe mai mult decît totul, ci toate sînt întotdeauna [în cantități] egale". Așadar, acestea despre amestecul homoiomeriilor.

6 [12]. SIMPL., *Phys.* 164, 25 [după B, 12]. Iar în altă parte, el spune astfel: „pentru că mulțimea celui mare, ca și aceea a celui mic sînt în cantități egale trebuie, în acest fel, în toate să existe toate; și nici separat nu poate exista ceva, ci toate se împărtășesc din tot, deoarece cel mai mic nu poate avea existență de-sine-stătătoare și nici nu poate să se separe, nici să subziste prin sine însuși, ci, acum ca și la început, toate [sînt] reunite laolaltă. În toate sînt dar multe și, din cele ce se diferențiază, la fel de multe în cele mai mari și în cele mai mici".

7 [0]. —, *De caelo* 608, 24 [B, 1] și „toate lucrurile se află în toate" [B 4 fine]. Niciodată, după cum spune el, *infinitul* nu e neinteligibil și necognoscibil pentru noi; acest lucru îl arăta prin: „mulțimea celor ce se diferențiază nu poate fi cunoscută nici prin rațiune, nici în fapt"[50]. Că el gîndea că [cele ce se separă] sînt definite prin chip, și lămurește spunînd că *Nous* cunoaște totul; cu toate acestea, dacă [mulțimea celor ce se diferențiază] ar fi fost adevărat nesfîrșită, ar fi fost în întregime noncognoscibilă, căci cunoașterea definește și delimitează cognoscibilul. Mai spune că: „toate ... așa cum erau" [B 12].

8 [11]. —, *Phys.* 175, 11. Anaxagoras a spus că „nimic nu se separă ... altuia" [B, 12], pentru că „toate sînt în tot" și în alt loc: „nu se retează ... de cald". 176, 28. Dar nu „se retează ... cu securea", precum spune în alte locuri.

„Nu sînt separate unele de altele [lucrurile] din Univers, nu sînt despicate cu securea, nici caldul de rece, nici recele de cald".

9 [21]. SIMPL., *Phys.* 35, 13 [după B 4]. Ascultă şi cele ce spune [Anaxagoras] puţin mai încolo, făcînd reunirea ... „ambelor stări" [*scilicet:* a lumii iniţial unitare şi a celei ulterior diferenţiate]: „... Rotindu-se astfel şi separîndu-se prin violenţă şi viteză. Violenţa produce într-adevăr viteză. Iar viteza acestora nu se aseamănă cu viteza nici unui lucru dintre cele care există acum în lumea oamenilor, ci este negreşit un multiplu al vitezelor [de acest fel]".

10 [0]. *Schol.* la GREGOR. XXXVI, Migne. Anaxagoras, cel ce a dat vechea învăţătură potrivit căreia nimic nu se naşte din nimic, suprimă naşterea şi introduce separarea în locul naşterii. Căci afirmă că toate sînt amestecate laolaltă şi că se separă după ce au sporit [crescut]; că în aceeaşi sămînţă există şi păr şi unghii şi vene şi artere şi tendoane şi oase; că din cauza micimii lor, ele sînt invizibile, dar, crescînd, se separă puţin cîte puţin. „Căci, spune el, cum s-ar naşte părul din ce nu e păr, şi carne din ce nu e carne?". Acestea le enunţă nu numai despre corpuri, dar şi despre culori. În alb există negrul şi în negru alb. Acelaşi lucru îl postulează despre greutăţi, căci crede că uşorul este amestecat cu greul şi acesta cu cel dintîi. Cf. SIMPL., *Phys.* 460, 16.

11 [7,15]. SIMPL., *Phys.* 164, 22. Spune limpede, că „în toate sînt părţi din toate, afară de *Nous*, dar în unele există şi *Nous*".

12 [8.9.13]. —, *Phys.* 164, 24. Cf. 176, 32. „Celelalte lucruri toate au parte la toate, dar *Nous* este infinit, suveran şi nu este amestecat cu nici un alt lucru, ci este, numai el, izolat în sine. Căci dacă nu ar fi izolat în sine, ci ar fi amestecat cu altceva, ar participa la toate lucrurile, dacă ar fi amestecat cu ceva. Căci în orice lucru există parte din toate, precum am mai spus. În adevăr, lucrurile în care ar fi amestecat *(Nous)* l-ar împiedica, astfel încît n-ar mai putea stăpîni nici un lucru, ca atunci cînd este singur, în sine. El *(Nous)* este cel mai subtil şi mai pur dintre toate lucrurile, are cunoştinţă des-

pre toate și e plin de forță. *Nous* domină toate cîte au suflet, fie mai mari, fie mai mici. *Nous* dirijează și toată rotația cosmică, astfel că el este factorul inițial al acestei rotiri. Mai întîi el a început să producă rotirea într-un spațiu redus. Aceasta s-a extins mai departe și învîrtirea a cuprins spații tot mai mari. De toate a avut cunoștință *Nous*: de lucrurile amestecate, de cele despărțite și divizate. Toate le-a orînduit *Nous*: cele ce erau să fie și cele ce au fost, cele ce nu există acum și cele ce sînt acum și vor fi, precum și această rotație cosmică, pe care o urmează aștrii, soarele, luna, aerul și eterul, care sînt separate (din amestecul primordial). Această rotație este aceea care a produs separarea. Ceea ce e dens se separă din ceea ce e rar, ceea ce e cald din ceea ce e rece, ceea ce e luminos din ceea ce e întunecos și ceea ce e uscat din ceea ce e umed. Și sînt părți numeroase a numeroase lucruri. Dar nici un lucru nu se desparte și nu se separă în mod total de alt lucru, cu excepția doar a lui *Nous*. Numai *Nous* este în întregime omogen, atît cel mai mare cît și cel mai mic. Nici un alt lucru nu e omogen, ci elementele care sînt într-un lucru în cantitate mai mare sînt și erau în mod evident în fiecare lucru particular".

13 [18]. SIMPL., *Phys.* 300, 27. „Deși Anaxagoras a postulat *Nous* printre principii, spune Alexandros, [ARISTOTEL, *Phys.* II, 2, p. 194 a 20], nu l-a amintit, probabil, pentru că nu se folosește de el în problema genezei". Că nu se folosește e clar, deoarece [Anaxagoras] spune că geneza nu este altceva decît separare, iar separarea se naște din mișcare, cauza mișcării fiind *Nous*. Căci Anaxagoras afirmă: „Cînd *Nous* a declanșat mișcarea, a început diferențierea a tot ce fusese pus în mișcare; iar tot ceea ce a pus în mișcare *Nous* s-a separat complet; dar rotația a făcut ca cele ce între timp se mișcau și se separau să se separe în mod mult mai puternic".

14 [23]. —, *Phys.* 157, 5. [Anaxagoras] postulează două orînduiri cosmice, una inteligibilă și alta sensibilă ⟨născută⟩ din aceea. Faptul reiese clar din cele arătate [B, 12] și e limpede și din următoarele: „*Nous* care există

dintotdeauna, există de bună seamă şi acum, acolo unde sînt şi celelalte, în cele multe încă neseparate ce ne înconjură, în cele ce li se adaugă din nou, după separare, cît şi în cele [deja] despărţite".

15 [19]. SIMPL., *Phys.* 179, 3, după B, 12. Iar puţin mai departe: „Densul, umedul, recele şi întunecatul s-au strîns împreună, aici, unde se află ⟨pămîntul⟩; dimpotrivă, rarul şi caldul şi uscatul s-au îndreptat spre înaltul eterului".

16 [20]. —, *Phys.* 179, 6, după B, 15. Spune că se separă cele primordiale şi cele mai simple, dar dintre acestea cele cu o compoziţie mai densă, cîteodată se prind împreună ca unele ce ar fi compuse [?]; altădată se separă, bunăoară, pămîntul. Căci el spune aşa: „din ... rece". 155, 21 Anaxagoras spune de bună seamă în prima carte *Despre natură*: „căci, din ... apă".

„Din acestea, separate, se consolidează pămîntul, iar din nori se desparte apa, din apă pămîntul, din pămînt se constituie sub acţiunea frigului pietrele, iar acestea sînt proiectate în afară mai mult decît apa".

17 [22]. —, *Phys.* 163, 18. În mod clar, Anaxagoras în prima (carte) *Despre natură*, zice că a se naşte şi a pieri este a se reuni şi a se separa, scriind astfel: „A se naşte şi a pieri nu au fost corect înţelese de către greci; căci nici un lucru nu se naşte şi nici nu piere, ci se reuneşte şi se desparte din lucrurile existente şi astfel, ar fi bine ca în loc de „a se naşte", ei să spună „a se reuni" şi în loc de „a pieri", să spună „ a se despărţi".

18 [0]. PLUTARCH., *De facie in orbe lunae* 16, p. 929 B. Un adept a apreciat desigur bine, într-o lucrare filosofică, cînd a făcut cunoscută acea afirmaţie a lui Anaxagoras că „soarele transmite lunei strălucirea".

19 [0]. *Schol. la* HOMER. BT la *Iliada* XVI, 547. Anaxagoras spune: „Numim curcubeu reflectarea soarelui în nori. Acesta este desigur semn de furtună. Căci apa care e împrejurul norului produce vînt sau face să curgă din nor ploaia".

20 [0]. GALEN:, *In Hippocr. De aëre, aquis, locis* VI, 202, ed. Chartier [W. Schultz, „Archiv f. Gesch. d. Phil.". 24 (1911), 325 urm.]:

Toți oamenii spun că soarele răsare dimineața și apune seara. În ceea ce privește răsăriturile, astronomii le cunosc și au despre ele o cunoștință generală. Și anume, cînd o stea nu apare la începutul celor 20 de zile sau nu se află pe cer la apusul luminii soarelui sau e în condiții similare cum se comportă luna în timpul conjuncției: vezi dar că tot ceea ce ar răsări și s-ar îndepărta de orizont se numește „apariție" și „răsărit". Despre aceasta a spus multe Ansaros (אנסארוס = Anaxagoras?), cel înțelept. Cînd כירי (constelația Pleiadelor?) răsare, omul începe secerișul; cînd ea apune, el începe aratul și grăpatul. El a mai spus că כירי (constelația Pleiadelor) rămîne ascunsă timp de patruzeci de zile și patruzeci de nopți. Și rămîne ascunsă, așa cum a afirmat el despre ea (Pleiada?) numai în aceste patruzeci de zile. După aceea devine vizibilă noaptea, uneori se vede și la apusul soarelui, iar uneori devine vizibilă două sau trei ore după apus. Însă ea devine vizibilă abia după echinocțiul menționat. Cînd însă soarele apune și se lasă răceala nopții, ea apare [Pleiada] cu vizibilitate evidentă, în timp ce în tot cursul zilei este ascunsă de orizontul dinspre apus. Cînd echinocțiul a trecut, ea [constelația Pleiadei] apare primăvara, cu vizibilitate slabă. Apoi, coboară [ca mai sus] și nu e vizibilă în nici un chip; căci ea [Pleiada] apune odată cu apusul soarelui, înainte ca noaptea să fi ajuns la întunecime completă. Dar nu devine iarăși vizibilă înainte de a se lăsa întunericul nopții, din pricina unei stele mici, care se află între ea și razele vizuale. De aceea, ea nu devine iarăși vizibilă și nu iese la iveală în multe nopți din cele patruzeci, așa cum a spus înțeleptul și învățatul Ansaros (אנסארוס = Anaxagoras?) Căci el a afirmat că printre stele nici una nu e de felul acesteia, cu excepția uneia singure, care se numește „Păzitorul gazelei". Iar dedesubt, în apropierea ei, se găsește o stea, care se cheamă „Poarta serii". Poporul o numește „Cîinele" ... În ce privește însă renumiții învățați de mai tîrziu, ei sînt de

acord asupra faptului că la sfîrșitul iernii primăvara începe odată cu echinocțiul, că începutul verii corespunde cu răsăritul lui Kimah, iar începutul coacerii roadelor cu răsăritul „Cîinelui". Și a spus אסיארסרס (Anaxagoras?) aceasta, deoarece el avea cunoștințe și despre alte științe, anume că „începutul verii corespunde cu răsăritul lui Kimah [Pleiadele] și începutul iernii cu apusul constelației". Dar și Homer, poetul, spusese [*Iliada* XXII, 26—31] că steaua care este numită „Cîinele" — și aceasta este שער' — răsare în timpul coacerii roadelor cu un răsărit strălucitor.

21 [25]. SEXTUS EMPIRICUS VII, 90. Anaxagoras, cel mai mare filosof al naturii (φυσικώτατος), incriminînd simțurile, spune că „din cauza slăbiciunii lor, nu sîntem capabili să distingem adevărul". El pune în evidență neconcludența informațiilor date de ele, citînd ca exemplu cazul în care se produce o mică schimbare de culoare. Căci dacă vom lua două culori, negru și alb, și vom turna cu picătura din una în alta, atunci vederea nu va putea distinge infimele modificări, deși, în fapt, ele au loc.

21 a [0]. SEXTUS EMPIRICUS VII, 140 Diotimos [c. 76, 3] a spus că după acesta [Democrit A, 111] trei sînt criteriile pentru a sesiza fenomenele invizibile: „cele vizibile sînt punctul de plecare al cunoașterii celor invizibile, cum spune Anaxagoras, pe care Democrit îl laudă pentru aceasta etc. Cf. VII, 374, III, 23, 58. *Appendix proverb.* 4,50 (Leutsch, *Paroemiogr.* I, 444).

21 b [p. 188]. PLUTARCH., *De fortuna* 3, p. 98 F. În toate acestea, fiind mai puțin înzestrați decît animalele[61] [în putere și iuțeală], ne folosim de „experiență, de memorie, de istețime și de meșteșug"; după Anaxagoras, așa scoatem mierea, mulgem laptele și, strîngînd produsele, le luăm și le cărăm la casele noastre.

✱22 [p. 183]. ATHEN., *Epitome* B, p. 57 D. Anaxagoras spune în *Despre natură* că prin așa-numitul „lapte de pasăre" se înțelege albușul ouălor.

Fragmente neautentice

23 [0]. *Ryssel graeco-syriana.* Maxime filosofice, „Rheinisches Museum" 51, 1896, 538: Anaxagoras spune: moartea, care apare oamenilor amară, este la o cercetare mai apropiată foarte frumoasă. Ea procură liniște bătrîneții, care nu mai are putere, liniște tinereții împovărată de durere, cît și vîrstei copilăriei — pe care o scutește de chinuri, de trudă, de muncile în construcții, de cele agricole și de alt fel. Ea liberează pe debitori de creditorii care reclamă capital și dobînzi. Nu trebuie să ne supărăm pentru ceva ferm stabilit: căci Supărarea nu poate înlătura moartea, dar un spirit mai voios o poate ascunde, deși numai pentru un timp. Căci atunci cînd ai ajuns la liman nu mai există nici o greutate. Iar dacă moartea apare în ochii celor ce-o privesc ca neplăcută, n-ai decît să închizi ochii pentru cîtva timp. Iată, am văzut cît este de frumoasă moartea pentru care se roagă să vină, cei chinuiți și munciți aici. Aceasta este o mărturie despre cît este de liniștită și splendidă locuința de pe celălalt tărîm.

24 [0]. AELIAN., *V. Hist.* IV, 14 = Anaxarchos 72, B, 2.

NOTE

[1] Despre *Nous*, vezi *Studiul istoric*, p. CXLVI.

[2] Vezi nota 26 la Thales.

[3] Vezi nota 31 la Thales.

[4] Vezi nota 7 la Thales.

[5] Vezi *Studiul istoric*, p. CXLIII. La Aristotel (*De gen. et corr.* 314 a 18, fr. A 46), termenul are înțelesul de corp împărțit în părți egale și similare.

[6] În gr. γεώδες, „de natură terestră". Termenul este folosit și în scrierile medicale ale vremii.

[7] Paranteza conține o apophtegma introdusă probabil de un cinic. Cf. Diels-Kranz, II, p. 6.

[8] Vezi nota 119 la Pythagoras.

[9] Nu se știe exact despre ce scriere a lui Anaxagoras este vorba. Totuși, în *Apologia* 26, Platon, prin intermediul personajului Socrate, certifică aserțiunea.

[10] Vezi nota 5 la Empedocles.

[11] Vezi nota 24 la Thales.

[12] Cf. Plutarh, *Pericle* 16.

[13] Hieronymos din Stridon, Dalmația (c. 347—420), învățat și exeget al multor lucrări din perioada antichității, printre care și al operei lui Eusebios din Cesareea.

[14] Previziunea lui Anaxagoras despre căderea unui meteorit este pură legendă, dar este mai mult ca sigur că filosoful a văzut și studiat meteoritul căzut în anul 467 în peninsula Gallipoli. Aristotel, *Meteor.* I, 7, 344 b 31. Înfățișarea corpului ceresc, cercetat cîteva secole mai tîrziu și de Plinius (*Naturalis Historia* II, 149), confirma teoriile sale des-

pre natura soarelui, care i-au adus atîtea neplăceri. Vezi în continuare A 11 şi 12.

[15] Vezi p. 608.

[16] Oinopides din Chios, astronom şi geometru, ceva mai tînăr decît Anaxagoras.

[17] Distincţie între Anaxagoras, care nu era cetăţean atenian şi gînditorul atenian şi Damon, acesta magistru al lui Pericle.

[18] Om politic atenian, şeful partidei aristocrate care se împotrivea lui Pericle, susţinător al partidei demos-ului.

[19] În primăvara anului 442 î.e.n.

[20] Este evident că Aristofan, cînd a scris *Norii* (423 î.e.n.), a confunpat în mod deliberat personalitatea lui Socrate cu cea a lui Anaxagoras, intenţie răutăcioasă demascată de Socrate în pledoaria ţinută în fa ţa tribunalului care l-a condamnat la moarte.

[21] Data eclipsei: 30 aprilie 463 (*Ol.* 79, 1). Diels-Kranz II, p. 4. Vezi Plutarh, *Pericle* 35 şi Cicero, *De rep.* I, 16–25.

[22] Vezi Pythagoras, p. 21.

[23] Tantalos este personajul mitologic. Fiu al lui Zeus şi tată al lui Pelops, era rege în ţinutul muntelui Sipylos, în apropiere de Smyrna. Pentru a pune la încercare atotştiinţa zeilor, şi-a tăiat în bucăţi propriul său fiu pe care l-a oferit spre mîncare zeilor, la banchetele cărora era admis. Pedeapsa dată în Hades este diferit atestată de tradiţie: foame şi sete veşnice; ameninţarea unei stînci ce este gata să-i cadă în cap.

[24] *Kallias*, scriere a filosofului socratic Aischynes, în care era tratată tema opoziţiei fundamentale între sărăcie, unită cu virtutea (ca model, Aristide) şi bogăţia, însuşită prin orice mijloace (ca model, Kallias).

[25] Kallias, fiul lui Hipponikos şi nepot al lui Kallias. Mama lui a fost a doua soţie a lui Pericle. Aşadar, în text aluzia la neînţelegerile dintre el şi „tatăl" său se referă la neînţelegerile cu Pericle. Pentru luxul şi desfrîul ce-l afişa, a devenit ţinta atacurilor poeţilor comici.

[26] Toate aceste trei personalităţi, exponente ale demagogiei ateniene, sînt luate în derîdere de Aristofan în comediile sale (îndeosebi în *Broaştele*, 405 î.e.n.).

[27] Adresîndu-se acuzatorului principal, Meletos, Socrate arată că acuzaţiile ce i se aduc sînt învinuiri ce s-ar potrivi nu lui, ci lui Anaxagoras.

[28] Este opinia potrivit căreia Anaxagoras ar fi un continuator al şcolii filosofice din Milet.

[29] Adică s-a preocupat de cauza care a declanşat procesul devenirii (Capelle, *ed. cit.*, p. 263, nota 2).

[30] În gr. σύγκρισις şi διάκρισις, termeni fundamentali în vocabularul filosofic folosit de Anaxagoras.

[31] Asemuire greşită: în concepţia lui Anaxagoras, calităţile materiei rămîn identice în amestecul primordial ca şi în lucrurile apărute după „descompunere", ceea ce nu este cazul la Anaximandros.

[32] Vezi mai departe A 91 şi B 21 (= Sextus Empiricus VII, 21).

[33] Teza lui Anaxagoras, conform căreia toate sînt amestecate, nu există la Democrit.

[34] Inexact. Termenul, folosit de Aristotel şi de Teofrast, nu se întîlneşte în fragmentele originale.

[35] Aristotel se referă aici la căile cunoaşterii.

[36] Cauza alcătuirii Universului.

[37] Vezi nota 33 la Xenofan.

[38] Capelle adaugă în paranteze: „calitativ", *ed. cit.*, p. 260.

[39] Filosof din sec. al VI-lea î.e.n. despre care tradiţia menţionată de Diogenes Laërtios VIII, 5 susţinea că a fost un precursor al lui Pythagoras (şi anume că sufletul lui s-a reincarnat în P.). Despre o posibilă înrîurire a lui Hermotimos asupra concepţiei lui Anaxagoras (vezi Zeller-Nestle, p. 1269, citat la Diels-Kranz II, p. 21, nota la r. 2).

[40] Vezi mai sus nota 15.

[41] Acest Metrodoros trece drept un discipol al lui Democrit, aşadar a trăit la sfîrşitul sec. al V-lea, începutul celui de-al IV-lea î.e.n. Deoarece declara că „nu ştie nimic", ar fi putut aparţine filosofiei postsocratice. Diog. Laërt. IX, 58.

[42] Vezi Epimenides, B 2.

[43] Charmander: menţionat numai în acest loc de Seneca. S-ar putea să fie Chairemon (sec. I e.n.), menţionat de Origines ca autor al unui tratat *De cometis*.

[44] Cf. Aristofan, *Norii* 403 şi urm.

[45] Printre scrierile hippocratice circula un mic tratat intitulat *Despre părerile lui Hippocrate şi Platon. Hippocrate, Galenus,* trad. rom. de dr. C. Săndulescu, Bucureşti, Ed. Enciclopedică Română, 1974, p. 322 şi urm.

[46] Vezi Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I, ultima ediţie, Leipzig-Berlin, 1922, p. 267—268 care discută problema în lumina evoluţiei concepţiilor despre senzaţie.

[47] Referitor la cauza primordială a mişcării.

[48] Diels caracterizează această frază drept „de neînţeles". DK II, p. 29.

[49] Vezi W. Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin, 1924, p. 24 şi urm.

[50] Expresia „în fapt" (ἔργῳ) indică aici simţurile, observă Capelle. Enunţul trebuie coroborat cu cel din fr. 21, unde se precizează că este în privinţa funcţiei simţurilor, o incapacitate de ordin *practic* („de fapt"), datorită „slăbiciunii lor". Teoretic, „părticelele" sînt perceptibile.

ARCHELAOS*

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Nu se ştie exact unde a fost locul de naştere şi care este provenienţa filosofului, cunoscut îndeobşte ca dascăl al lui Socrate. Ştirea prezentă la Diogenes Laërtios şi în articolul respectiv din ***Lexiconul Suda,*** că el ar fi introdus în Attica „filosofia naturii" (τὰ φυσικά) înfloritoare în Ionia, trebuie privită cu circumspecţie. Activitatea şi-a desfăşurat-o în orice caz la Atena, în deceniile de mijloc ale sec. V î.e.n. Poate fi considerat drept o punte de legătură între materialismul milesian şi şcolile socratice din sec. al IV-lea.

Teoria sa cu privire la originea vieţii se apropie de cea a lui Anaxagoras [fr. 4, 5—6], al cărui discipol pare să fi fost, iar părerile sale despre Bine şi Rău, în funcţie de convenţiile sociale, amintesc de controversele sofistice despre distincţia dintre „prin natură" (φύσει) şi „prin convenţie" (νόμῳ).

---

*Notă introductivă, traducere şi note de CONSTANTIN SĂNDULESCU.

ARCHELAOS

A) VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA*

DIOG. LAËRT. II, 16. Archelaos, fiul lui Apollodoros sau, după alții, al lui Midon, era de origine din Atena sau din Milet; el a fost discipolul lui Anaxagoras, care cel dintîi adusese filosofia naturii din Ionia la Atena. Archelaos a fost dascălul lui Socrate. I se dădu numele de „Archelaos fizicianul", întrucît cu el lua sfîrșit filosofia naturii, în urma faptului că Socrate introduse etica. Se pare că și Archelaos s-a ocupat de etică, deoarece a discutat legile, binele și dreptatea. Socrate însă a luat-o de la el și, ducînd-o la „desăvîrșire", a fost socotit părintele ei. Archelaos afirma că două sînt cauzele producerii lucrurilor: căldura și frigul; că ființele vii s-au născut din nămol și că ceea ce-i just și injust nu există de la natură, ci există prin convenție.

[17] Teoria lui dă această explicație. Apa este evaporată de căldură și, pe de o parte, în măsura în care „se coboară în jos din cauza" căldurii se strînge și produce pămîntul, iar pe de alta dă naștere aerului, pe măsură ce se revarsă din toate părțile. De aceea, pămîntul este limitat de aer și aerul este stăpînit de focul înconjurător. Ființele — spune el — se nasc din pămîntul încălzit, care aruncă nămol gros ca laptele, care servește drept hrană și-n felul acesta pămîntul a dat naștere și omului[1]. El cel dintîi a explicat producerea sunetului prin lovirea

* Traducere preluată din volumul Diogenes Laërtios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, ed. cit., p. 160.

aerului[2]. Marea s-a format în adîncături, din infiltrări prin pămînt. Pentru el, soarele este cel mai mare dintre corpurile cerești și universul este nelimitat.

Au mai fost trei alți bărbați care au purtat numele de Archelaos: geograful, care a descris ținuturile străbătute de Alexandru; autorul tratatului *Despre particularități ale naturii* și, în sfîrșit, un retor care a scris un manual cu privire la arta sa[3].

Cf. DIOG. LAËRT. V, 42, [Scrierea lui Teofrast] *Despre lucrările lui Archelaos* I.

4. HIPPOL., *Refut.* I, 9 (D. 563, W. 15). (1) Archelaos era de neam din Atena, fiul lui Apollodoros. Acesta descria întocmai ca Anaxagoras amestecul materiei și la fel [proceda] și pentru elementele primordiale. Ceva din acest amestec s-a ivit și în *Nous.* (2) Începutul mișcării constă în separarea unuia de altul, ⟨adică⟩ a caldului și a recelui, și anume caldul se mișcă iar recele rămîne rigid. Apa, [încălzindu-se] la mijloc, curge; în care își fac apariția atît aerul cuprins de flăcări cît și pămîntul; din ele, aerul încălzit se înalță în sus iar pămîntul cade și se așază în jos. (3) Pămîntul se întărește, devenind rigid, și se formează prin aceste [elemente]. Se află așezat la mijloc, nefiind nicidecum, o parte, ca să zicem așa, față de Tot; ⟨aerul însă învinge Totul⟩ scăpînd din conflagrație. De la aerul arzînd în flăcări își au substanța [φύσις] inițial astrele, dintre care cel mai mare este soarele, al doilea ⟨ca mărime⟩, luna, cît și celelalte stele, unele mai mici, altele mai mari. (4) Pretinde că cerul [Universul] este înclinat și că astfel lumina soarelui ajunge pe pămînt iar aerul îl face limpede și pămîntul uscat. Inițial, [pămîntul] era o mlaștină, deoarece avea forma unui inel înalt, la mijloc gol. Ca dovadă a acestui gol aduce argumentul că soarele nu se ridică și apune concomitent pentru toți, așa cum ar trebui să se petreacă lucrurile, dacă ⟨suprafața⟩ ar fi plană. (5) Despre animale spune că atunci cînd pămîntul s-a încălzit mai întîi în părțile inferioare, acolo unde caldul și recele ⟨veneau în contact⟩ și se ames-

tecau, acolo au apărut tot soiul de specii și oamenii, toți avînd parte de același fel de trai, hrănindu-se din mîl; (acest stadiu a durat însă puțin), ulterior producîndu-se nașterea unora din alții. (6) Oamenii au început să se separe unii de alții și și-au statornicit forme de conducere, legi, meșteșuguri, cetăți[4]. El spune că animalele, deopotrivă, toate au din naștere spirit [*Nous*] în trupurile lor; căci fiecare dintre animale se folosește de inteligență [*Nous*], unul mai greoi, altul mai repede.

5. SIMPL., *Phys.* 27, 23 [din TEOFRAST, *Phys. Opin.* fr. 4] și Archelaos atenianul, cel care a fost profesorul lui Socrate și discipolul lui Anaxagoras, în problema nașterii Universului și în multe altele încearcă să aducă ceva propriu, ⟨și anume⟩ postulează aceleași principii ca și Anaxagoras. Aceștia afirmă că principiile sînt infinite ca număr și neomogene. Ei așază homoiomeriile ca principii.

5 a. HEPHAEST., *Ench.* p. 3, 20 Consbr. Sofocle n-a crezut de cuviință să introducă numele lui Archelaos în elegiile sale. Nu l-a introdus nici în versul epic, nici în cel elegiac. El pronunță „Archeleos". Acest mod de a pronunța îi permitea să-l introducă în metrul versului.

6. SEXTUS, *Adv. math.* VII, 14. Archelaos atenianul, s-a ocupat deopotrivă de științele naturii și de cele morale.

7. SEXTUS, *Adv. math.* IX, 360. Archelaos atenianul, profesorul lui Socrate, ... susține că aerul [este principiul și elementul tuturor]. AËT. I, 3, 6 (D. 280; despre ἀρχή = „principiu"). Archelaos, fiul lui Apollodoros, atenianul, susține că aerul este infinit, tot așa și densificarea și rarefierea din jurul lui. Dintre acestea, ultima este focul, cealaltă, apa.

8. HERM., *Irris.* 11 (D. 653) Acestora nu le convine ca Archelaos, care arăta că principiile tuturor lucrurilor sînt caldul și recele, să aibă un bun renume. Cf. PLATON, *Soph.* 242 D 5.

9. EPIPHAN., *Adv. haer.* III, 2, 9 (D. 590, 1) Archelaos, fiul lui Apollodoros, după alții, fiul lui Milton (un ate-

nian, filosof al naturii) susţine că toate s-au născut din pămînt. După cîte spune, acesta este principiul tuturor celorlalte.

10. AUGUST., *De civit. dei* VIII, 2 (D. 174) Lui Anaxagoras i-a urmat elevul acestuia Archelaos. Acesta era de părere că toate constau din părticele identice unele cu altele [homoiomerii] din care se alcătuieşte fiecare lucru în parte. Mai spunea chiar că toate sînt pătrunse de spirit, că trupurile sînt în consecinţă eterne, cu alte cuvinte că acele părticele [sînt pătrunse de spirit]. Explica devenirea tuturor lucrurilor prin unire şi risipire. Cf. SIDONIUS APOLLINARIS, *Ap. carm.* 15, 94.

11. CLEM., *Protrept.* 5, 66 (50, 15 St.). Aceştia doi [Anaxagoras şi Archelaos] au aşezat pe *Nous* în faţa Infinitului. Cf. ANAX. A 57.

12. AËT. I, 7, 15 (D. 302) Archelaos confundă aerul şi *Nous* cu divinitatea, fără însă să considere [*Nous*] drept demiurg [ci caldul, τὸ θερμὸν].

13. AËT. II, 1, 3 (D. 327) Anaximandros, Anaximenes, Archelaos ... susţin că lumile sînt în număr infinit din infinit, conform perioadei fiecăreia.

14. — II, 4, 5 (D. 331) Archelaos afirmă că lumea s-a constituit din cald şi din suflul vieţii; 4, 6. Anaximandros ... Archelaos ... afirmă că lumea este pieritoare.

15. — II, 13, 6 (D. 342) Archelaos a spus că astrele sînt nişte bulgări incandescenţi.

16. — III, 3, 5 (D. 368) Archelaos spune acelaşi lucru, comparînd reacţia pietrelor supraîncălzite cînd sînt puse în apă rece.

16 a. SENECA, *Quaest. nat.* VI, 12, 1 şi urm. Archelaos, filosof din vechime, spune următoarele: „vînturile pătrund în cavităţile pămîntului; apoi, cînd toate spaţiile s-au umplut pînă la refuz cu aer, acel suflu care este suplimentar apasă aerul deja pătruns şi îl desparte, silindu-l mai întîi să se deplaseze; ceva mai tîrziu, îl răscoleşte

adînc. Atunci, aerul, căutîndu-și loc, răzbește prin toate crăpăturile încercînd să se elibereze; pămînturile se cutremură. Prin urmare, cînd urmează să aibă loc un cutremur de pămînt, el este precedat de o liniște neobișnuită a atmosferei, pentru că — aceasta este explicația — forța suflului care obișnuiește să ridice vînturile este reținută în tărîmul subpămîntean".

17. AËT. IV, 3, 2 (D. 387) Anaximenes, Anaxagoras, Archelaos postulează sufletul ca fiind de natura aerului.

18. PHILOP., *de anima* p. 71, 17 Hayd. (la ARISTOTEL I, 2, 404 A 25) ... cei care, spune el [Aristotel], au afirmat că totul este pus în mișcare de *Nous*. Aceștia, pe cît se pare, spun că mișcarea este proprie sufletului. Printre ei se numără și Archelaos.

B) SCRIERI

Poezie (Elegii)

1. PLUTARH, *Cimon* 4 (din Didymos). Cimon, fiul lui Miltiades și al Hegesipylei, de neam trac ⟨odrys⟩, fiica regelui Oloros, așa cum se povestește în poemele scrise de Archelaos și de Melanthios, închinate lui Cimon ... evident este că Cimon, purtîndu-se într-un chip prea brutal față de Isodike, fiica lui Megakles, cu care trăia nelegitim, aceasta a murit în urma unei izbucniri de violență — dacă ar fi să dăm crezare celor consemnate în *Consolația* pentru pierderea cuiva drag, în versuri elegiace [PLG II, 259 Bergk], ce i-a fost adresată — al cărei autor, după cîte crede filosoful Panaitios, n-ar fi altul decît filosoful naturii (φυσικός) Archelaos.

Proză
Fiziologia

1 a PLUTARCH., *de primo frig.* 21, 954 F. De unde rezultă că pămîntul, la suprafață, este nemișcat nu numai datorită fundamentului pe care se află așezat, ci prin însăși

esența sa este imobil. Așa cum il numeau cei vechi (PLATON, *Phaedr.* 246 E) este o „vatră" [ʽΕστία], așezată în locuința zeilor, din pricina poziției sale verticale și a rigidității sale. După cum spune Archelaos, cercetător al naturii (φυσικός), legătura care îl menține în această stare este frigul, nimic altceva nemaiputînd s-o slăbească sau s-o înmoaie, deoarece este încălzit și supraîncălzit, devenind astfel imobilă.

NOTE

[1] Vezi Anaximandros, A fr. 30.

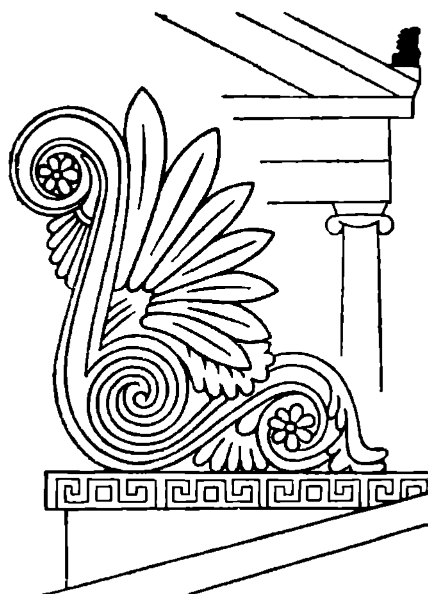
[2] Explicația este corectă, deoarece sunetele se produc prin vibrația aerului.

[3] Adică o *Retorica*.

[4] Vezi cercetarea făcută pe tema teoriilor despre apariția și evoluția civilizațiilor omenești la W. Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin 1924. Bibl. für Philos., p. 11 despre Archelaos.

SECȚIUNEA A IX-A

MIT ȘI DEMITIZARE



CUPRINS

ACUSILAOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Genealogistul Acusilaos din Argos, fiul lui Cabas sau Scabras, a trăit în secolul al V-lea î.e.n. (după alte izvoare, în a doua jumătate a secolului al VI-lea î.e.n.). Datorită preocupărilor sale legate de cosmogonie, alexandrinii îl situează, în timp, alături de Pherekydes din Syros, şi uneori, tot împreună cu Pherekydes, printre cei şapte înţelepţi.

Opera sa intitulată *Genealogii* reprezintă o istorie mitică a lumii, pornind de la Chaos şi pînă la apariţia primului om, numit Phoroneus. În continuare sînt înfăţişate vechile generaţii umane, care se distingeau prin longevitate, pînă la războiul troian.

Lipsit de originalitate în prezentarea succesiunii generaţiilor umane şi fără să aducă elemente sigure din punct de vedere istoric, Acusilaos are totuşi meritul de a fi ordonat materialul mitic despre evoluţia lumii şi a umanităţii, introducînd ordine cronologică în relatările sale despre zei şi oameni. Talentul său literar este remarcabil. Mitograful este considerat la loc de cinste printre primii prozatori din istoria culturii.

ACUSILAOS

A) VIAŢA ŞI OPERA

4. CLEM., *Stromat.* VI, 26 (II, 443, 2 St.). Istoriografii Eumelos [FHG II, 20] şi Acusilaos au transpus în proză lucrările lui Hesiod şi le-au redat ca personale.

B) FRAGMENTE

1. [fr. 6 b. 5, Jac. FGrHist. 2, F, I, 49 şi urm.; vezi şi Kordt, *de Acusilao*, Basel, 1903]. DAMASCIUS, *de principiis* 124 [I, 320, 10, R]. După cîte cred, Acusilaos a considerat Chaosul drept element primordial, în toate privinţele necunoscut. După acesta unul recunoaşte încă două elemente: Erebos-ul, ca parte masculină, şi Noaptea, ca parte feminină ... din unirea cărora s-au născut Aither, Eros şi Metis [înţelepciunea] ... Pe lîngă aceştia creează o lungă descendenţă atît a lor cît şi a altor zei, conform relatării lui Eudemos[1] [fr. 117]. PHILOD., *de piet.* 137, 13, p. 61, G. Acusilaos [pretinde că] celelalte lucruri s-au născut din Chaos, care a existat dintr-un început.

2 [6 a]. PLATON, *Symp.* 178 B. Hesiod [*Theog.* 116] spune că cel dintîi s-a născut Chaosul şi de îndată [Gaia, cea cu pieptul larg, lăcaşul sigur al tuturor din totdeauna, iar la urmă Eros]; după Chaos s-au născut aceştia doi: Gaia şi Eros. [Parmenides numeşte crearea lumii: „mai întîi ... de toate", B 13]. Acusilaos este de acord cu Hesiod. Astfel, din mai multe părţi, Eros este recunoscut drept cel mai vechi dintre zei[2].

3 [6 c]. *Schol.* THEOCR. arg. XIII [de la Theon]. Nu se ştie al cărui fiu ⟨trebuie considerat⟩ Eros; Hesiod [*Theog.* 120] crede că este vlăstarul lui Chaos şi al Gaiei, Simonides [fr. 43 D], al lui Ares şi al Afroditei[3], Acusilaos, al Nopţii şi al Aitherului. Cf. Antagoras. DIOG. LAËRT. IV, 26.

9 a [8]. PHILOD., *de pietate* 60, 16, p. 32, G. Acusilaos [susţine] că Uranos, temîndu-se de Hekatonheiri[4], în stare să-l doboare, i-a prăvălit in Tartar, deoarece aceştia se purtaseră, după cît ştia el, cu gînduri rele.

14 [28]. [APOLLODOR], *Bibliotheca* II, 26 [Fiicele lui Proitos: Lysippe, Iphinoë, Iphianassa] acestea, cînd au ajuns la vîrsta căsătoriei, au înnebunit, după cum spune Hesiod [fr. 27] pentru că nu au acceptat misteriile lui Dionysos; după cum pretinde Acusilaos, pentru că au dispreţuit statuia de lemn a Herei[5].

18 [21]. [APOLLODOR], *Bibliotheca* III, 156. Rîul Asopos, născut din Okeanos şi din Tethys[6], este, după Acusilaos, fiul lui Perô şi al lui Poseidon, după alţii al lui Zeus şi al Eurinomei.

20 [23]. CLEM., *Stromat.* I, 102 (II, 66, 5 St.). Acusilaos spune că primul om care s-a născut a fost Phoroneus. IULIUS AFRICANUS, la EUSEB., *Pracp.*, *Evan.* X. 10, 7 (Ogygos) pe vremea căruia a avut loc cel dintîi mare potop în Attica, pe vremea domniei lui Phoroneus asupra argienilor, după cum povesteşte Acusilaos.

21 [1]. DIDYMOS [p. 85 Schmidt] b. MACROBIUS, *Sat.* V, 18, 9. Este mai corect să se spună că deoarece Acheloos este cel mai vechi dintre toate rîurile, oamenii îl cinstesc, denumind toate apele pur şi simplu cu numele lui. Acusilaos a povestit pentru prima oară că Acheloos este cel mai vechi dintre toate cursurile de apă, căci a spus: Okeanos ia în căsătorie pe propria-i soră, pe Tethys[7] şi din această unire se nasc 3000 de rîuri, dintre care Acheloos este cel mai vîrstnic şi cel mai cinstit.

23 [46]. IOSEPHUS, *Ant. Iud.* I, 107. Acusilaos şi după acesta Ephoros [FGrHist. 70, F, 238, II, 109] şi Niko-

laos[8] [FGrHist. 90, F, 141, II, 426] povestesc că cei vechi trăiau 1000 de ani.

26 [36]. *Schol. la* APOLL. RHOD. IV, 57. Latmos este muntele din Caria unde se află peştera în care îşi petrecea timpul Endymion. Tot aici îşi are aşezarea şi oraşul Herakleia ... Hesiod [fr. 11] [spune] că Endymion, fiul lui Zeus şi al Kalykei, a căpătat de la Zeus în dar „să-l asiste în ceasul morţii, atunci cînd va hotărî să-l ucidă" ⟨...⟩. Acelaşi lucru îl susţin Peisandros [FGrHist. 16, F, 7, I, 181] cît şi Acusilaos.

28 [4]. — — IV, 992. În cartea a III-a, Acusilaos spune că în urma mutilării lui Uranos s-a intîmplat să cadă pe pămînt picături de spermă, adică stropi, din care s-au născut feacii, iar după o altă versiune, giganţii. Şi Alceu [fr. 116, PLG III, 185] spune că îşi trag neamul din stropii spermei lui Uranos.

31 [39]. *Schol.* HOMER. AB la *Iliada*, XX, 307. Cînd oracolul a prezis că după distrugerea puterii Priamizilor asupra troienilor vor domni urmaşii lui Anchises, Afrodita s-a unit cu Anchises, care era deja în vîrstă şi l-a născut pe Aeneas. Dornică să găsească un pretext mulţumitor pentru distrugerea Priamizilor, i-a insuflat lui Alexandros patima pentru Elena şi, după ce l-a făcut să pună la cale răpirea acesteia, s-a aliat cu troienii, dar în realitate i-a împins spre pieire, ca nu cumva, lipsiţi de orice speranţă, s-o redea [grecilor] pe Elena. Povestirea se găseşte la Acusilaos.

33 [34]. — — HQ la *Odiseea* X, 2. Deucalion, în timpul căruia a avut loc potopul, era fiul lui Prometeu şi al Klymenei, după cum spun cei mai mulţi. După Hesiod [fr. 3] era fiu al Pronoei, după Acusilaos, fiul Hesionei, fiica lui Okeanos, şi al lui Prometeu.

38 [35]. *Schol.* PIND., *Olimp.* IX, 70 a. Există ştiri comune despre Deucalion şi Pyrrha. Acusilaos afirmă că aceştia doi i-au creat pe oameni, aruncînd în urma lor pietre.

NOTE

[1] Filosof peripatetician din sec. IV î.e.n.

[2] Vezi Hesiod, *Theogonia*, fr. 2.

[3] Simonides, Diehl, fr. 43.

[4] Uriașii cu 100 de brațe, care l-au ajutat mai tîrziu pe Zeus în lupta cu Titanii.

[5] Familia regelui Proitos (căsătorit cu Sthenoboia) era originară din Tirint. Alungat din Argos de fratele său Akrisios, Proitos și-a recîștigat tronul datorită socrului său, Iobates. Statuia de lemn a Herei, un *xoanon*, este un semn al vechimii acestei legende.

[6] Vezi anterior nota 2 la Homer.

[7] Ibidem.

[8] Nikolaos din Damasc, istoric grec din sec. I î.e.n. Principala sa operă, *Istorii*, în 44 de cărți, era o istorie universală de la începuturile omenirii și pînă pe vremea lui Augustus.

THEAGENES DIN RHEGION

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Theagenes din Rhegion (sec. VI î.e.n.) este autorul probabil al lucrării *Despre Homer*, model de îmbinare a interpretării literare cu cercetările de gramatică și critica de text. Modul său de lucru este analog cu cel al gramaticilor alexandrini de mai tîrziu. Theagenes este de asemenea considerat drept cel dintîi exeget al operei homerice care a mers pe linia interpretării alegorice, ceea ce îl apropie întrucîtva de noua gîndire despre natură *(physiologia)*, proprie filosofiei milesiene. A fost apreciat și ca precursor al științei gramaticii.

THEAGENES DIN RHEGION

1. TATIAN. 31, p. 31, 16 Schw. Despre creația lui Homer și originea acestuia, cît și de timpul cînd a fost în plină înflorire s-au ocupat cei mai vechi scriitori: Theagenes din Rhegion, născut pe timpul lui Cambyses [529—522 î.e.n.], Stesimbrotos din Thasos [FGrHist. 107, F, 21, II, 521], Antimachos din Colofon, Herodot din Halikarnas [II, 53; 116 și urm.] și Dionysos din Olinthos etc. Cf. c. 61.

1 a. *Schol.* la DIONYS. THRAX, p. 164, 23, ed. Hilg. Există două gramatici: una, care se ocupă de semnele scrise și de pronunțarea literelor, numită și gramatica

„veche", deoarece exista dinaintea evenimentelor de la Troia, oarecum rezultat al naturii lucrurilor; cealaltă, mai nouă, se ocupă de proprietatea cuvintelor greceşti: iniţiată de Theagenes, a fost desăvîrşită de peripateticienii Praxiphanes şi Aristotel.

2. *Schol.* la HOMER, B, *Iliada* XX, 67 PORPHYR. I, 240, 14 ed. Schrad. Ştiinţa despre zei se referă, în general, la lucruri inutile, precum şi la lucruri necuviincioase. Theagenes susţine că miturile despre zei nu sînt decente. Faţă de o asemenea acuzaţie, unii o explică pornind de la vorbire, căci socot că prin mijlocirea unei alegorii orice poate fi spus cu privire la natura elementelor, cum ar fi, de pildă, opoziţiile dintre zei. Drept exemplu, se spune că uscatul se luptă cu umezeala, căldura cu răceala, uşorul cu greul; apa posedă proprietatea de a stinge focul, iar focul usucă apa. Tot aşa, există contradicţii între toate elementele din care este constituit întregul; şi chiar dacă odată intervine o degradare parţială, ansamblul rămîne veşnic. Theagenes are în vedere antagonismele denumind focul „Apollon" şi „Helios" şi „Hephaistos", iar apa „Poseidon" şi „Scamandros", luna „Artemis", văzduhul „Hera" etc.

La fel procedează şi cînd stabileşte pentru diferite stări nume de zei: Atena, pentru înţelepciune, Ares, pentru nebunie, Afrodita, pentru pasiune, Hermes pentru raţiunea calculată şi aşa le adaptează pe toate; prin urmare, acest fel de justificare este foarte vechi şi porneşte de la Theagenes din Rhegion, cel dintîi care a scris despre Homer.

METRODOROS DIN LAMPSAKOS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

De origine din Asia Mică, Metrodoros, sosit la Atena spre mijlocul sec. V î.e.n. a devenit bun prieten cu Anaxagoras. Nu a fost filosof, ci ceea ce se chema „filolog" (φιλόλογος), adică exeget al scrierilor vechilor poeţi, precursor al metodei de interpretare alegorică, adoptată în sec. III î.e.n. de şcoala din Pergam, al cărei conducător a fost Crates din Mallos.

Principala sa lucrare purta titlul *Despre Homer*, pe care Metrodoros îl considera părintele tuturor ştiinţelor şi al tuturor curentelor filosofice din vremea sa. Nu trebuie confundat cu omonimul său, originar tot din Lampsakos, filosof epicurian (sec. IV î.e.n.).

METRODOROS DIN LAMPSAKOS

1. PLATON, *Ion* 530 C (vorbeşte Ion): Am impresia că spun cele mai frumoase lucruri despre Homer, aşa cum nici Metrodoros din Lampsakos, nici Stesimbrotos din Thasos, nici Glaukon şi nici vreun altul din cei care au trăit odinioară n-au avut putinţa să exprime atît de multe şi frumoase păreri despre Homer, cîte am exprimat eu. Cf. XENOFON, *Banchetul* III, 6 şi *Schol. la Hom. Iliada* I, 636.

2. DIOG. LAËRT. II, 11. În cartea sa *Istorii felurite (Historia Varia)* Favorinus relatează că Anaxagoras ar fi fost primul care a arătat că Homer, în poemele sale,

tratează despre virtute şi justiţie şi că această teză a fost susţinută pe larg de prietenul lui Anaxagoras, Metrodoros din Lampsakos, primul care s-a ocupat cu ideile lui Homer privitoare la natură.

3. TATIAN. c. 21 şi Metrodoros din Lampsakos în studiul său *Despre Homer* se exprimă într-un chip foarte simplist, raportînd totul la alegorie. El spune că nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sînt ceea ce-i consideră acei care le ridică incinte şi altare, ci ipostaze ale naturii şi combinaţii ale elementelor[1].

4. HESYCH. Metrodoros a spus că Agamemnon ar fi eterul, folosind metoda alegorică. PHILODEM, *Pap. Herc.* VII, 3 şi urm., f. 90 [Gomperz, *Wien. Sitz. Ber. ph. h. Cl.* 116, 14] Metrodoros a vorbit şi despre legi şi norme morale la oameni iar pe Agamemnon l-a numit eter, pe Achille, soare, pe Elena, pămînt, pe Alexandros, aer, pe Hector, luna şi pe toţi ceilalţi [eroi] din *Iliada* i-a numit prin analogie cu aceştia[2]. Dintre zei [crede] că zeiţa Demeter este ficatul, Dionysos splina, iar Apollon fierea.

5. PORPHYR., *Quaest. hom.* la *Iliada* X, 252 (πλέω νυξ) I, p. 147, 18 Schrad. Metrodoros [?] spune că „mai mult" la Homer înseamnă „doi".

6. SYNCELLUS., *Chron.* 140, C. I, p. 282, 19 Dind. Discipolii lui Anaxagoras interpretează în felul următor zeii din mitologie: Zeus este raţiunea [Νοῦς], Atena, meşteşugul, de aici şi expresia: „dacă ţi-ai pierdut mîinile, înseamnă nimicirea înţeleptei Atena" [*Orph. Frag.* 347 K].

NOTE

[1] Vezi F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, P.U.F.; 1956, p. 36; H. Diels-W. Kranz citează lucrarea lui Fritz Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers*, Basel, Diss., 1928, p. 92 şi urm.

[2] Influenţe ale gîndirii orientale privitoare la divinităţi, H. Diels-W. Kranz, *ed. cit.*, II, p. 49, nota la rîndul 26.

ERATĂ
(pentru vol I, partea 1 şi a 2-a)

Volumul	Pag.	Rind	În loc de	Se va citi
I, partea 1 şi II, partea a 2-a	XIII VI	12 24	ARCHELAOS: traducere şi note de Mihai Nasta	ARCHELAOS: traducere şi note de CONSTANTIN SANDULESCU
I, partea 1	50	1	Ion Banu	Felicia Ştef
I, partea a 2-a	6	27	575	**570**
I, partea a 2-a	75	22	630	532
I, partea a 2-a	90	38	credinţe	credinţe, filtrate prin
I, partea a 2-a	92	16	la noi	--
I, partea a 2-a	94	31—32	textele greceşti se vor inversa	

Redactor: IDEL SEGALL
Tehnoredactor: CONSTANTIN IORDACHE

Coli de tipar: 40,5. Pag. planşe: 16.
Tirajul: 10 000. Bun de tipar: 26.06.1979.



Tiparul executat la
Întreprinderea Poligrafică Cluj
Municipiul Cluj-Napoca
Str. Brassai nr. 5—7
Republica Socialistă România
Comanda nr. 409/1978